فكرة التاريخ

تأليف

ر. ج. كولنجوود

ترجمه

محمد بكير خليل

راجعه

محمد عبد الواحد خلاف



الناشر

لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٦٨

فكرة التاريخ

باشراف ادارة الثقافة العامة
بوزارة التربية والتعليم

تصدر هذه السلسلة بمعاونة المجلس الأعلى
لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

الطبعة الثانية

فكرة التاريخ

تأليف

ر. ج. كولنجوود

ترجمه

محمد بكير خليل

راجعه

محمد عبد الواحد خلاف



الناشر

لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٩٦٨

هذه ترجمـــة كتاب :

The Idea of History

تأليف :

R. G. Collingwood.

فهرس الموضوعات

صفحة

الجزء الثانى ١٠١

الجزء الثالث ١٦٣

الجزء الرابع ٢٤٣

صفحة

صفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر

١ – متفرقات

فى الستة الأشهر الأولى من عام ١٩٣٦ كتب كولنجوود اثنتين وثلاثين محاضرة عن « فلسفة التاريخ » وتلك هى المسودات التى تنقسم إلى قسمين اعتزم المؤلف أن يجعل من كل قسم منها كتاباً منفصلا . وقد شمل القسم الأول من هذين القسمين عرضا تاريخيا لتطور الفكرة الحديثة فى التاريخ منذ عصر هيرودوت حتى القرن العشرين . أما القسم الثانى فيحتوى على عرض ميتافيزيقى أو فلسفى بحث فى حقيقة التاريخ وموضوعه وأسلوب البحث فيه .

ومن هذين الكتابين اللذين برزت فكرتهما ابتدأت تتبلور فكرة الكتاب الأول فى ربيع عام ١٩٣٦ إبان زيارة قصيرة للمؤلف فى جاوة ابتدأ فيها تأليف ما سماه « أصول التاريخ » الذى عرض فيه لدراسة « الخواص الجوهرية للتاريخ بوصفه دراسة علمية خاصة » حتى إذا فرغ من هذا عرض للعلاقة بينه وبين الدراسات الأخرى خصوصاً العلوم الطبيعية والفلسفية ثم أثر دراسة التاريخ فى الحياة العملية .

وفى عام ١٩٤٠ راجع بعض الأصول التى كتبها فى عام ١٩٣٩ . خصوصاً الجزء الخاص بالإغريق وروما، ثم أعاد تسمية الكتاب باسم جديد هو « فكرة التاريخ » ولكنه بالرغم من أنه قصد فى آخر الأمر أن يقرن بين هذا

الكتاب وكتاب آخر هو « فكرة الطبيعة » إلا أنه لم يستطع مع الأسف استئناف العمل فيه .

وكان كولنجوود يطمع فى أن تقاس هذه الأصول الأولى لكتابه بمقاييس البحث العلمى الدقيق إذا ما فُكِّرَ فى نشرها بعد موته ، ومن أجل ذلك اقترنت فكرة إصدار كتاب على أساس هذه المسودات والمادة التاريخية التى احتوتها ، بشىء من التردد ؛ إذ الواقع هو أن التفكير كان قد انتهى إلى أن هذه الأصول تحتوى على مادة علمية قيّمة مفيدة للمؤرخين والفلاسفة إلى الحد الذى يجعل الإحجام عن نشرها خسارة علمية كبرى .

وما دام الجزء الأكبر من هذه المادة العلمية لم يكن أكثر من مسودات أولى بالإضافة إلى شىء من التنقيح البسيط ، فقد استلزم نشر هذا الكتاب جهداً فنياً أكثر من الجهد الذى استغرقه كتاب « فكرة الطبيعة » ولكن لا جدال فى أن محتويات الكتاب جملة وتفصيلا ترجع إلى ما احتوته أصول كولنجوود من مادة علمية بالرغم من أن برنامج الكتاب وبعض الترتيب والتبويب الذى أدخل عليه ، هو من عمل الناشر . والواقع أن منهاج الكتاب أو طريقته استلزمت شيئا من التكرار (خصوصاً فى الموضوعات المنفصلة التى اخترتها وجمعت بعضها إلى بعض ، لأجعل منها الجزء الخامس ، وانتهيت منها إلى أنها يجب أن تجمع ثم تطبع بالشكل الذى جاءت به فى المسودات الأولى) وفى التواريخ المختلفة التى كتبت فيها هذه الأجزاء المختلفة ، وكذلك فيما يختص بتطور فكرة المؤلف حتى إبان كتابته للمسودات الأولى عام ١٩٣٦ ، ما يفسر بعض المتناقضات العرضية التى ما زالت باقية فى الكتاب .

وباستثناء هذه الأجزاء التى عرضت لها فى البحث ، نجد أن المادة العلمية فى هذا الكتاب مردها كلها إلى سلسلة المحاضرات التى كتبها المؤلف فى عام ١٩٣٦ : وقد تتبعت منهاج هذه المحاضرات بالصورة التى مكنتنى من إصدار كتاب واحد منها بدلا من كتابين . والسبب الذى حدا بى إلى هذا ، هو

اقتناعى بأن المادة العلمية التى لم تنشر ، ليست من القوة أو الامتياز العلمى إلى الحد الذى يبرر نشرها ، وذلك بالرغم من وجود مادة موفورة تصلح أساساً لكتاب منفصل عن « طبيعة التاريخ » يتألف من مجموعة المسودات التى لم تنشر ومجموعة الموضوعات التى نشرت بالفعل .

والأصول الخطية أو المسودات التى تعرض « لأصول التاريخ » قسم منفصل يحتوى على ثلث المادة التى كان قد نظمها المؤلف ، ولكن كولنجوود أرفقها بمذكرة توحى بطبعها جاء فيها « إن هذه القصاصات تؤلف جزءاً من مسودات أحتفظ بها ، وقد ظللت فترة ربع قرن على الأقل أتمنى أن تكون هذه هى مؤلفى الأصلى » . ولكنى بالرغم من هذه الوصية لم أجد ما يبرر طبع الأجزاء كلها ، فاقتصرت على طبع القطع الثلاث التى أوردتها فى الجزء الثالث الفقرة ٨ والجزء الخامس بندى ٣ و ٦ ، وحتى هذه الأجزاء لم أدمجها فى عقيدة خالية من الشك . لقد سطر كولنجوود هذه الأجزاء متأثراً بالروح التى سيطرت على إنتاجه أخيراً ، ومن أجل ذلك برزت فى أسلوب وعلاج يختلفان فى بعض الأحيان عن أسلوب وعلاج الأجزاء الأولى . ولكنى رأيت أن إدماجها يفيد من حيث خاتمة نظريته فى التاريخ ، وفى نفس الوقت ينطوى على تفصيل لبعض النقط التى لم تفصل فى سياق الكتاب .

وفى البندين الأول والثانى من الجزء الخامس أدمجت مقالين عن التاريخ سبق نشرهما . . أولهما المحاضرة الافتتاحية التى ألقاها كولنجوود فى ٢٨ أكتوبر سنة ١٩٣٥ بوصفه أستاذاً لفلســفة ماوراء الطبيعة « كرسى Waynflete » ، (وقد نشرت فى عدد خاص أصدرته مطبعة كلارندون) ، ومحاضرة أخرى ألقاها فى الأكاديمية البريطانية فى مايو سنة ١٩٣٦ ، (وقد نشرتها صحيفة أبحاث الأكاديمية فى مجلد رقم ٢٢ وأعيد طبعها الآن بموافقة الأكاديمية) . ولكن لم يكن هناك ما يدعو إلى طبع مقالات أخرى فى التاريخ كان قد نشرها بين آن وآخر ، لأنها لا تعدو أن تكون واحداً من

اثنين : إما عرضا لوجهات نظر كان المؤلف قد عدل عنها بعد دفاعه عنها ، وإما لأن ما فيها من مادة علمية قد عرض لها فى سياق هذا البحث . وتوجد عناصر هذه المقالات فى سلسلة كتاباته الفلسفية التى أرفقت بما كتب فى نعيه على نحو ما ورد فى أبحاث الأكاديمية البريطانية « مجلد ٢٩ » وهى عناصر يجب أن تضاف إليها الموضوعات الآتية :

١٩٢٥ الاقتصاد كراسة فلسفية « الصحيفة الدولية للأخلاق المجلد ٣٥ » .
١٩٢٦ الدين والعلم والفسلفة (الصدق والحرية المجلد ٢ عدد ٧) .
١٩٢٨ ترجمة مقال تأليف « كرووتشه Croce » فى الجمال فى « دائرة المعارف الإنجليزية » الطبعة ١٤ .
١٩٢٩ فلسفة التقدم العدد الأول من صحيفة « The Realist » .
١٩٤٠ الفاشية والنازية (الفلسفة المجلد ١٥) .

وأنا مدين بالشكر لهيئة التحرير وللناشرين فى مؤسسة لنجمانز وجرين الذين يصدرون « المجلة التاريخية الإنجليزية » لقاء سماحهم لى بالاستفادة من شرح كتاب قدمه كولنجوود لهذه المجلة على نحو ما يبدو فى الجزء الرابع البند (١) الفقرة (٤) من هذا الكتاب .

٢ – صديق يتوخى الصدق "Magts amica veritas"

لو أن وصايا كولنجوود الخاصة بمخلفاته ونشرها بعد وفاته ، يجب أن يعمل بها ، لاستتبع هذا أن يكون الكتاب الذى نعرض له الآن هو آخر كتبه الفلسفية ، وقد يكون من المناسب أن ندلى فى هذا القسم بملاحظات عامة عن مؤلفاته الفلسفية عرضاً عاماً وأن نعرض فى القسم الثالث لشخصيته ومكانته فى عالم الفلسفة :

كثيراً ما ذهب إلى أن الفلسفة ينبغى أن تكون نظرية متماسكة ، فى حين أن كتاباته الفلسفية لا تؤلف نظرية واحدة بقدر ما تؤلف عدة نظريات

متتابعة . وقد يكون من الممكن أن تقسم مؤلفاته فى هذا المضمار إلى ثلاثة أقسام ، وإن كان من الممكن أن نتتبع لوناً من التطور الفكرى فى المؤلفات التى تندرج تحت كل قسم من الأقسام ، ويشتمل القسم الأول على المؤلفات التي اعتبرها المؤلف من كتابات أو إنتاج الشباب وهي : « الدين والفلسفة » ١٩١٦ « ومرآة العقل » أو التصوف ١٩٢٤ . أما القسم الثانى فيبتدئ بمقال عن طرق البحث الفلسفى (١٩٣٣) ثم يمتد إلى « فكرة الطبيعة » (وهو البحث الذى ابتدأه عام ١٩٣٤ فيما عدا الجزء الخاص بالخاتمة) فالجزء الأكبر من كتاب « فكرة التاريخ» (١٩٣٦) . أما القسم الأخير فيشتمل على تاريخ حياته الذى كتبه لنفسه (١٩٣٩) مقال عن « ما وراء الطبيعة » (١٩٤٠) ثم البيئة الحديثة (١٩٤٢) أما أصول الفن فبعض أجزائه من نوع مؤلفات القسم الثانى فى حين أن بعضها الآخر من نوع مؤلفات القسم الثالث (١٩٣٨) .

على أن التقدير الدقيق لمادة علمية متعددة النواحى من النوع الذى نجده فى هذه المجلدات أمر قد يكون من العسير فى حدود هذا الكتاب ، ولذلك يحسن قصر المناقشة على ناحية واحدة من نواحيها ، هى آراء كولنجوود فى الصلة بين الفلسفة والتاريخ . لقد سبق أن قال فى كتابه فى تاريخ حياته إن غرضه من الفلسفة كان التوفيق بين هاتين الدراستين .

وبما أن الجزء الأكبر مما اعتزم العرض له فى هذه الفقرة ينصرف إلى النقد والتحليل ، فإنى أقرر أنه وفق فى تحقيق هدفه هذا فى الكتب التى كتبها فى عنفوانه ، والتى أدرجتها هنا تحت القسم الثانى من مؤلفاته الفلسفية . يقول فى مقاله عن أسلوب البحث الفلسفى ، إن موضوع الفلسفة أقرب إلى التاريخ منه إلى الطبيعة ، وإن طريقة العرض لها يجب أن تقوم على هذا الأساس . وكتابه « فى فكرة التاريخ » يفرض على الفلاسفة المشاكل التى تتعلق بنظرية المعرفة على الصورة التى تثيرها دراسة التاريخ . وهنا يكرر ما قاله فى

« فكرة الطبيعة » من القول بأن المشاكل الفلسفية يمكن أن تتضح ثم تحل عن طريق العرض للتاريخى ، وإذن لن يكون من قبيل الإسراف أن نذهب بعد هذا إلى أن فلاسفة الإنجليز لن يستطيعوا بعد هذه المؤلفات الاستمرار فى تجاهل التاريخ إلا عن طريق واحد هو دفن رؤوسهم فى الرمال .

وكثيراً ما أثيرت الموازنة بين كروتشه وكولنجوود فيما يختص بنظرية كل منهما فى الفلسفة والتاريخ ، ولا جدال فى أن تطور التفكير الفلسفى عند الرجلين يبعث على شىء من الموازنة الممتعة بينهما . لقد شغف كروتشه بحب الفلسفة لأول وهلة بتأثير لاريولا الذى أخذ بفلسفة هربارت وعارض فلسفة هيجل ، أما كولنجوود فقد لقن قبل تخرجه فلسفة كوك ولسن التى تقول بوجود كون مادى واقعى . ولا جدال فى أن ميولهما الفنية والتاريخية هى التى أضعفت ثقتهما بالفلسفة التى درساها قبل ذلك ، ومن ثم بدءا بدراسة هيجل من جديد بما يتبع ذلك من تكييف جديد لحقائق التاريخ حدا بهما إلى انتهاج برنامج الفلسفة المثالية (التى تعنى بالكليات) وأخيراً إلى المطابقة التامة بين التاريخ والفلسفة[1] . ولكن بالرغم من أن كولنجوود تعلم الشىء الكثير عن كروتشه فيما يختص بعلم الجمال وبعض الشىء عن التاريخ ، فإن من الخطأ أن نذهب إلى أنه كان من أتباعه . مثل ذلك أن الكثير من الآراء التى ساقها فى كتاب « فكرة التاريخ » شبيهة بآراء كروتشه ولكنها فى الحقيقة نتائج مستقلة انتهى إليها بفضل أبحاثه التاريخية الخاصة حيث عرض لها بالتفصيل والبرهان الدقيق . أضف إلى هذا ما دأب عليه

---

(١) يريد أن يقول إن الفيلسوفين عدلا عن « فكرة التاريخ » بوصفها حقائق وأحداثاً منفصلة مرتبطة بالزمان والمكان **Unique events in space & time** وانصرفا إلى العناية بالمعانى المجردة التى تتحكم فى الحوادث — تلك هى الكليات **"Universals"** . أما أحداث الزمان والمكان فجزئيات **"Particulars"** وتلك هى الناحية المثالية التى تعتبر على النقيض من النظرية التى تسلم بحقيقة الكون المادى **"Realism"** السابقة الذكر .

من القول بأن أفلاطون هو الفيلسوف الحبيب إلى نفسه وأن Vico أثّر عليه أكثر من غيره ، وبالرغم من أنه فى سنى حياته الأخيرة قد استن نظرية تاريخية لا تختلف عن نظرية كروتشه ، فإنه كان قد نقده نقداً شديداً قبل ذلك ، وانتهج فلسفة خاصة به اختلفت اختلافاً كبيراً عما ورد فى بعض الأجزاء التى عرض فيها لفلسفة الروح على الأقل . تلك هى الفلسفة المتضمنة فى الموضوع الخاص بمنهاج البحث الفلسفى وإن لم يكن قد عرض لها بالتفصيل . على أن هذا المقال قد عرض للفروق بين دراسة التاريخ والنقد الفلسفى ، وبين التفكير التاريخى الذى يتصرف للجزئيات والتفكير الفلسفى الذى ينصرف للكليات Universals ، وكذلك بين الروح التى تلائم دراسة الفلسفة والروح التى تلائم دراسة التاريخ ، وتلك تفرقة لو صدقت لكان معناها أن الكتاب كتاب فلسفة لا تاريخ . ومع ذلك فمن الواضح أن الفلسفة التى احتواها الكتاب قد اشتقت من التاريخ والعلوم الطبيعية ، إذ الواقع هو أن جوهر الفكرة الفلسفية هنا هو تلك النظرية القائلة بأن المدلولات أو المفاهيم التاريخية "Concepts" قد حُدِّدت تحديداً فى سياق متتابع ينتظم عملية تطورها التدريجى فى داخل إطار يستطرد بها من الأخص للأعم . كما أنه يتعين علينا أن نرجع إلى المدلول العلمى لكلمة « التطور » إذا أردنا فهم حقيقة الكون المادى ، وكذلك لا نستطيع فهم الدستور البريطانى من غير تتبع لنشاط العمليات التاريخية التى تمخضت عنه (فى صورته الحالية) فكذلك يقول كولنجوود ، إنه لا ينبغى علينا أن نعرض لمذهب اللذة والمنفعة والخير على أنها مجرد أشكال للمعايير الأخلاقيـــة تقف متراصة إلى جانب بعضها البعض (على نحو ما كانت الفصائل البيولوجية قبل تطور علم الحياة) على النحو الذى خُلقت فيه كلها فى وقت واحد . بل يجب علينا أن نكشف عن الأسس الأولى التى دخلت فى نسيج هذه المعايير الأخلاقية كلها ، بوصفها المراحل التطورية التى مرت عبرها فكرة الخير . ومع ذلك فما دمنا بصدد المفاهيم أو المدلولات ، ينصرف العرض إلى مناقشة أفكار ترتبط مع بعضها البعض فى إطار من الجدل : ومعنى

ذلك أننا بصدد مادة علمية تتصل بدراسة التاريخ أكثر من اتصالها بالعلوم الطبيعية "Natural Science" ونجد استناداً إلى وجهة النظر هذه أن الفلسفة كالعلم فى أنها تعرض لبحث « كلى » من « الكليات « المجردة[1] (كالصدق أو الخير) ولكنها تشبه التاريخ فى أن الصور المحددة لهذا « الكلى » المجرد ، ترتبط ببعضها البعض كالارتباط الذى يحدث بين مراحل عملية تاريخية ، حين نجد كل مرحلة من المراحل تنطوى على معانى المراحل السابقة لها وفى نفس الوقت تفيض بمعانى المرحلة اللاحقة بها . وقد يتبادر إلى الذهن أن هذه المدلولات أو المجردات ما دامت تقوم على تاريخ يفسرها وحدها على هذه الصورة ، فلا بد أن تكون الفلسفة بوصفها الدراسة التى تعرض لهذه « المدلولات » هى التاريخ نفسه . ولكن ليست هذه هى نظرية كولنجوود . لأنه يذهب إلى أن التاريخ لا يعرض لدراسة كل عمليات النشاط (فى الكون المادى) وإنما يعرض لدراسة الشئون الإنسانية فقط ، وإنه يستطرد فى تفصيل سياق الحوادث استناداً إلى الأسس الواردة فى الجزء الخامس البند ٣ من كتاب فلسفة التاريخ . ومعنى هذا أن الفلسفة مثلها كمثل العلوم — بما فى ذلك علم الحياة — توجد بمعزل عن التاريخ ولا يمكن أن تندمج فيه ما لم تقلع عن السؤال : « ما هو الخير ؟ » وهو السؤال الذى لم يزل فى دائرة اختصاصها على النحو الوارد فى المقال الخاص « بمنهاج البحث فى الفلسفة » فى حين أنها لا تعنى بأسئلة أخرى على نسق السؤال « ما هى فكرة أفلاطون عن الخير ؟ » .

وإذن لو أن كولنجوود طبق ذلك البرنامج الذى دافع عنه فى « مقاله » لتمخض هذا عن فلسفة تستند إلى التطور بوصفه « الفكرة الدافعة »

---

(١) "Abstract Universals"

والذى تتميز به « الكليات » هو بعدها عن منطقة الإدراك الحسى بحيث لا يكون لها وجود إلا فى عالم التفكير .

"Leit-Motive" أو الفكرة التى تدفع عجلة النشاط ، أو موضوع البحث ، ولا يستتبع هذا فى نفس الوقت أن تكون هذه فلسفة خاضعة للقوى التى تسيطر على التاريخ . ولكنها تبقى رغم هذا فلسفة بمعزل عن التاريخ ، حتى لو اقتصرت على دراسة المفاهيم التى اعتبرها بعض المفكرين إطارَ الأحداث التاريخية ، ولكن هذا التحديد على هذه الصورة ، لم يكن كولنجوود يقره قياسا إلى النتيجة التى وصل إليها عند هذه المرحلة ، والسبب فى ذلك اعتقاده أنه بالإضافة إلى كتابة تاريخ ينتظم « فكرة الطبيعة » على سبيل المثال ، يتعين على الفيلسوف أن يضع نظرية تنظم فلسفة الكون المادى (أو القوى الكونية كلها) نتيجة لتفكيره فى هذا التاريخ . . يريد أن يقول إن الفيلسوف بالإضافة إلى أنه مؤرخ للفلسفة ، ينبغى أن تكون له فلسفة خاصة به .

على أن هذا المقال يستبعد المشكلات الغائية "The Ultimate problems" فلا يعرض لها ، وبذلك يترك القارئ حراً فيما يمكن أن يصل إليه من نظريات ميتافيزيقية ومنطقية وأخلاقية تضمنها المقال : والواقع أن كولنجوود ابتدأ بالفعل تطبيق منهجه على فلسفة الكون وانتهى منها إلى النتائج التى تضمنها فى رسالته التى ألقيت أمام جمعية فى أكسفورد عام ١٩٣٥ ، وكذلك فى الخاتمة النهائية التى اختتم بها محاضراته عن فلسفة الطبيعة . ولكنه عاد فأقلع عن هذه الخاتمة ولم يعد لتفصيل الفلسفة التى كانت فى الأصل هدفه المرسوم من هذا المقال . لقد كان السبب فى ذلك أنه غير من آرائه . لقد اعتقد كما اعتقد كروتشه « أن الفلسفة بوصفها دراسة مستقلة لابد أن تفقد طابعها إذا ما تحولت إلى تاريخ » (هذا الاقتباس مثله — كمثل غيره من المقتبسات التى جاءت فى هذا القسم بدون إشارة إلى الأصل الذى وردت فيه — أخذت نقلا عن سلسلة مذكرات كتبت فى عام ١٩٣٩ مقدمة لكتاب « أصول التاريخ ») .

فما هو السبب فى هذا التغيير الذى طرأ على وجهة نظره ، وما هو الفارق

بين وجهتى نظره الأولى والثانية ؟ الذى نستطيع الاستدلال عليه من الفصلين السابع والعاشر من تاريخ حياته هو أنه عرض بالتفصيل لنظرية « الأسس الافتراضية النهائية » والطابع التاريخى لبحث الميتافيزيقا (على النحو الوارد فى مقاله عن الميتافيزيقا والذى نشر فى عام ١٩٤٠ وأعد فى عام ١٩٣٨) قبل كتابة مقاله عن منهاج البحث فى الفلسفة عام ١٩٣٢ . ولكنا قلما نستطيع تصديق هذا ؛ إذ الحقيقة أن المقال الأول لم يقتصر على التفرقة الواضحة بين الفلسفة والتاريخ على نحو ما رأينا ، ولكن محاضرات عام ١٩٣٦ عن فلسفة التاريخ قد عادت فأكدت نفس هذه الفروق ، وبين يدى الآن من الأدلة المستقاة من الوثائق ما يثبت أنه حتى عام ١٩٣٩ ظل على اعتقاده أن الميتافيزيقا يمكن أن تبقى دراسة منفصلة بمعزل عن التاريخ ، دراسة تعرض « للواحد الأحد والحق والخير » . كذلك أجدنى ملزما بالاعتقاد فى أن وجهة نظره الفلسفية خضعت لتغيير جوهرى فى الفترة بين ١٩٣٦ و ١٩٣٨ ولو أنه لم يثبت هذا التغيير فيما كتب عن تاريخ حياته ، وبالرغم مما ذهب إليـــه بعضهم من أن تطور آرائه لم يحد به عن نفس الاتجاه أو الطريق المرسوم .

ومن الممكن إلى حد ما التوفيق بين وجهات النظر المختلفة هذه ، لأن التغيير الذى أشرت إليه لم يكن أمراً غير متوقع . لقد كان الباعث عليه ضروباً من التشكك والإصرار طبعت تفكير كولنجوود واتجاهاته فى المراحل الأولى ، ثم انتصرت بعدما تعرضت له من نقد أو هزيمة قاسية فى الفترة ما بين ١٩٣٢ ، ١٩٣٦ . لذلك نجد أن الفلسفة التى تمخض عنها تفكيره بعد عام ١٩٣٦ لم تكن بعيدة كل البعد عن تفكير المؤلف فى الماضى .

ولقد ذهب كولنجوود فى ختام مقاله من منهاج البحث الفلسفى إلى إنكار تهمة التشكك هذه فلم يعترف بها ، ولكن حين وجه إليه هذا الاتهام فى إصرار بتأثير بعض الفقرات الواردة فى « مرآة الخيال » اشتط فى الإنـكار

بصورة قلما تبعث على الاقتناع ببراعته . لقد ذهب فى تفسير هذا الموضوع إلى أن التشكك ينطوى على إصرار على العقيدة ، ولكنه إصرار مستتر . وهو قول يصدق بصفة خاصة على فلسفة أكسفورد التى كان هو نفسه قد تعلمها ومع ذلك فإن التشكك الذى يطبع فلسفته هذه (وتبعاً لما يقابل هذا التشكك من عقيدة) قد لصق به إلى الحد الذى لم يستطع التخلص منه . وقد يكون من الممتع أن نتبين أهمية هذا الطابع فى تفكيره فى الوقت الذى انتهى فيه من بلورة نظريته التاريخية أو تطويرها . نريد أن نقول إن التشكك الفلسفى فى صورة من صوره كان هو الثمن الذى دفعه فى مقابل محاولته اختزال الفلسفة إلى تاريخ .

وقد عرض فى ترجمة الذاتية للنظرية التى قال بها أساتذته فى أكسفورد وهى أننا فى دراساتنا لتاريخ الفلسفة يجب أن نسأل أولا : « ماذا كان تفكير أفلاطون ؟ » وثانياً : « هل كان على حق فى تفكيره ؟ » ولقد قيل إن السؤال الأول تاريخى ، فى حين أن الثانى فلسفى ، ولكنه يعود بعد هذا فيقول إن هذا التساؤل ينطوى على الحقيقة على سؤال واحد تاريخى : يقول إنه من المحال أن نفهم تفكير أفلاطون من دون أن نعرف المشكلة التى يحاول حلها ، فلو أمكن تحديد المشكلة أو تكييفها (بحيث تكون مصداقاً للتفكير) لنهض هذا برهاناً على أنه استطاع حلها ، إذ الواقع أن تفصيل النتيجة التى انتهى إليها قياساً إلى الخطوات التى اتبعها فى الحل ، هو السبيل إلى فهم أصل المشكلة . يتبع هذا أنه من العسير أن نكشف عما كان يفكر فيه أفلاطون بدون أن نتأكد من صدق تفكيره فى نفس الوقت . على أن الأمثلة التى يسوقها إيضاحاً لصدق هذا البرهان لن تشفع فى قبوله . سنقول قياساً إلى هذا إن انتصار نلسن فى واقعة « طرف الغار » معناه أنه قد حل مشاكله الإستراتيجية ، وإذن فقد استطعنا الوقوف على حقيقة هذه الخطط وهذه المشاكل التى تتعلق بها عن طريق العودة إلى دراسة الإستراتيجية التى طبقها

فى المعركة ، ولكن القائد فليفيف خسر المعركة وبذلك عجز عن حل مشاكله ، فلن نستطيع أن نكشف حقيقة الخطة التى وضعها . على أننا لو تتبعنا سياق هذه الموازنة لانتهى بنا الاستدلال إلى أننا لا نستطيع أن نفهم مشكلة الفيلسوف قبل أن ينجح فى معركته أو ينتهى بمشكلة إلى الحل السديد ، وإذن تكون كل الكتابة الفلسفية ، إما صادقة وإما لا معنى لها ولا مغزى . وتلك نتيجة تبعث على الدهشة وقلما نستطيع التوفيق بينها وبين نقد كولنجوود نفسه لأفلاطون فى هذا الفصل من كتابه ، حيث يقول إن أفلاطون أخطأ حين افترض فى « الجمهورية » أنه استطاع تصوير الحقيقة المجردة للحياة السياسية ، فى حين أنه لم يصور إلا الحياة السياسية فى العالم الإغريقى . . . .

وإنك لتجد فى سياق آخر تكييفاً مختلفاً للعلاقة بين المشاكل التاريخية والفلسفية لا يقل صعوبة عن هذا التكييف السابق . لقد كتب فى مسودة عام ١٩٣٦ يقول « إن القديس أوغسطين نظر إلى التاريخ الرومانى من وجهة نظر المسيحيين القدامى ، ونظر إليه تلمونت من وجهة نظر فرنسى عاش فى القرن السابع عشر ، كما نظر إليه جيبون من وجهة نظر إنجليزى عاش فى القرن الثامن عشر ، أما مومسن فقد نظر إليه من وجهة نظر ألمانى عاش فى القرن التاسع عشر . ويبدو ألا جدوى من وراء التساؤل عن أى تقدير من هذه التقديرات هو الصادق ، إذ الواقع أن أحداً من هؤلاء ما كان ليستطيع غير هذا التقدير (قارن بين هذه الفقرة وبين ما يقول فى كتاب « فكرة التاريخ » (جزء ٣ بند ٥) خاصاً بوجهات النظر المختلفة التى تبدو فى موقف كثير من مؤرخى الماضى بالنسبة للعصور الوسطى ، وهى الوجهات التى وصفها بقوله « أخطاء تاريخية » فإذا لم يكن هناك محل للتساؤل . . « هل كان تفكير أحد المفكرين القدامى صحيحاً أو مخطئاً ؟ » كان معنى هذا أن « السؤال الفلسفى » ، لا يمكن أن يندرج تحت التاريخ ، بل لا بد أن يصرف النظر عنه باعتباره سؤالا غير ذى موضوع . ذلك هو ما ذهب

إليه كولنجوود صراحة فى عام (١٩٣٩) حين قال إن التاريخ هو « النوع الوحيد من المعرفة » ثم استطرد بعد ذلك فى تفسير ما أضافه إلى قوله هذا ، من أن المنطق يستهدف الغرض لأصول التفكير الصحيح ؛ قياساً إلى العرف الذى يقره عالم المنطق فى زمان ما . وإن نظريات الأخلاق تختلف عن بعضها البعض ، ومن أجل ذلك لا يمكن القول عن واحد منها إنها خطأ ؛ إذ الواقع أن نظرية أخلاقية تعرض للون من ألوان الحياة خليق بالسعى إلى تحقيقه ولذلك طالما أثير السؤال : « ومنذا الذى يسعى إليه ؟ » . أما العلوم الطبيعية فتختلف عن التاريخ ، وهى على النقيض من الفلسفة لا يمكن أن تندرج تحت التاريخ . ولكن السبب فى هذا هو أن هذه العلوم تبتدئ ببعض افتراضات تستطرد فى تفصيل نتائجها ، وما دامت هذه الافتراضات لا يمكن أن توصف بالصدق أو الكذب ، فإن التفكير فيها وفى نتائجها لا يمكن أن يعد من قبيل المعرفة أو الخطأ . وطبيعى أن المقال الذى يعرض لمنهاج الفلسفة لا يعرض لتفصيل المنهاج الذى يجب أن يتبعه الفلاسفة بوصفه البرنامج الصحيح وإنما هو مجرد وصف للأسلوب الذى قد يكون أتبعه أو حذا حذوه الكاتب أو أحد أسلافه .

ولا بد أن يكون التشكك المسرف فى الفلســـفة والعلوم الطبيعية ، هو وحده الذى يستطيع أن يقنع مفكراً من المفكرين بأن المعرفة وقف على المؤرخين ، ولن تأتى إلا عن طريق تفسير المصادر التاريخية . على أن مؤلفات كولنجوود ، ابتداء من كتابه عن « فكرة التاريخ » ، تفيض بالبراهين القوية على أن التاريخ ينتهى بنا إلى نتائج من « قبيل المعرفة » الحقيقية لا تقل من حيث القيمة عن نتائج العلوم الطبيعية . ولكنه لم يقنع بمجرد البرهنة — برهنة قوية مقنعة كسابق عهده — على خطأ نظرية الوضعيين الذين حاولوا إدماج الفلسفة فى العلوم الطبيعية على أنها هى اللون الوحيد من المعرفة . بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا فدافع عن وجهة

نظر أخرى ، فى عناد وإصرار شديدين ، مردهما إلى نفس هذا التشكك وأسبابه : ذلك أنه أضفى على التاريخ صفة المعرفة اليقينية التى أنكرها معارضوه ، إذ أضفوها على العلم ، لأنه لم يعد يقنع بمجرد التوفيق بين الفلسفة والتاريخ .

وإليك مثل واحد ورد فيما كتبه أخيراً للدلالة على مبلغ ما ساوره من تشكك فلسفى سرى فى تفكيره . لقد رفض بشدة فى كتابه عن « فلسفة التاريخ » ما قال داثى من أن الفلسفة التى يعتنقها الإنسان تعتمد على كيانه السكولوچى فهل كان مرد هذه الشدة إلى شعور خفى لم يزل مسيطراً عليه ، هو لون من التشكك شبيه بهذا ولا يقل عنه ، تشكك متضمن فى « النسبية التاريخية » التى بدأت تستهويه بصورة أقوى ؟ لقد أشرنا إلى ما انتهى إليه تفكيره ، حين قال إنه « لا جدوى من وراء التساؤل . . » هل كانت نظرية القديس أوغسطين فى التاريخ الرومانى صحيحة أو خطئة لأنه ما كان يستطيع أن يفكر غير هذا التفكير فى الظروف التى عاصرها ؟ ولكن لو بدا لنا أن نتساءل : لماذا لم يستطع التفكير بصورة أخرى ، فلا جدال فى أن ركناً من أركان الإجابة عن هذا السؤال هو « بسبب استعداده السيكولوچى » . والحقيقة أن هذه الإجابة تلقى بعض التأييد من مقاله عن الميتافيزيقا .

ولقد ذهب فى هذا الكتاب إلى أن ضرباً من ضروب المعرفة لا بد أن يستند بصفة قاطعة إلى التسليم « بسلسلة افتراضات » نهائية لا تقبل الجدل : مثل ذلك الافتراض الذى يقول « بوجود الله » وهو ضمن الافتراضات النهائية « للعلم والمدنية » . ولكن الأسس التاريخية التى يستند إليها كولنجوود تضطرنا إلى التساؤل « علم من هذا ؟ » و « مدنية من هذه ؟ » ولن نستطيع هنا الإجابة بقولنا « العلم الحديث » أو « المدنية الحديثة » بدون أن نفترض أن كليهما من نوع الكيان المتماسك إلى الحد الذى يتعذر إدراكه على التدبير التحليلى الدقيق لتاريخ الفكر . وهل نستطيع أن نذهب إلى أن « المدنية الغربية »

إن هى إلا جو واحد بالنسبة لهؤلاء الذين يساهمون فيها ويعيشون تحت سمائها ، أو أن كل هؤلاء الذين يشتغلون بالعلم الحديث لا بد أن يعتقدوا جميعاً فى هـــذه الافتراضات النهائية ؟ الواقع أن العلماء من طراز الرجال الذين قد يتأثر بحثهم العلمى بما لهم من مصالح خارج نطاق العلم ، كما أن اختلافهم من حيث القومية والتعليم والتقاليد قد يتضمن أو على الأقل قد يسمح بشيء من الاختلاف بينهم فيما يتعلق بمثل هذه الافتراضات العلمية التى يقوم عليها نشاطهم . إن المنطق الذى يقوم عليه تدليل كولنجوود ينتهى به فى آخر الأمر إلى النزول عن المدلولات العامة كمثل قولنا « المدنية » و « العلم » إلى « الفرد » ليقول بعد ذلك إن إنتاج مفكر إنما يتشكل فى صورته النهائية استناداً إلى سلسلة معينة من الافتراضات النهائية استنها قياساً لنفسه . والآن نحن بصدد سؤال جوهرى يتعلق بالطريقة التى تنتهى بإنسان ما إلى سلسلة افتراضات يؤمن بها ، وكيف يمكن (بمضى الوقت) أن يتخلى عن هذه الافتراضات ويؤثر عليها غيرها ، وهو سؤال لم يجب عليه كولنجوود إلا فى حاشية » ، لأن الفكرة على ما يبدو لم تطرق تفكيره إلا فى وقت متأخر ، ثم هو يجيب عنه بقوله إن هذه الافتراضات النهائية يؤمن بها صاحبها بصفة لاشعورية كما أنها تتغير نتيجة « لتفكير لاشعورى » ويبدو أن هذه العبارة الغامضة — فى السياق الذى وردت فيه — تتضمن أن هذه الافتراضات ، بما تنطوى عليه من قبول ثم تغيير ، لا بد أن تدخل فى النطاق المشروع لعلم النفس على النحو الذى يفهمه كولنجوود ما دامت تقع فى منطقة اللاشعور . يتضح من هذا أن الاتفاق بينه وبين دلثى فى هذه النظرية قريب جداً إلى الحد الذى يثير الدهشة .

وربما كان انصراف كولنجوود انصرافاً كلياً إلى دراسات كثيرة متنوعة اختارها لنفسه ، هو المسئول عن أنه لم يتبين الفروق التى تتميز بها كل دراسة من هذه الدراسات على حدة . لقد ذهب فى الكتاب الأول على

سبيل المثال إلى أن الدين واللاهوت والفلسفة دراسة واحدة أو شيء واحد ، وفى كتابه « أصول الفن » (بالرغم من البرهان الذى ورد فى الفصل الأخير من المقال الخاص بمنهج البحث الفلسفى) لا يوجد مقياس دقيق للفصل بين الفلسفة والشعور بوصفهما نوعين من الإنتاج الأدبى . ولو انتهينا فى آخر الأمر إلى أن العلوم الطبيعية بقيت بمعزل عن التاريخ فربما كان السبب فى هذا هو أن كولنجوود لم يعرض لها إطلاقاً رغم أنه كان على علم غزير بتاريخها . لقد دأب على إخضاع كل مادة علمية استحوذت على نشاطه لتفكيره العقلى القوى سواء أكانت هذه المادة لاهوتاً أم فناً أم تاريخاً ، وكان على بيِّنة من أن هذا العقل المتعطش للمعرفة ، هو نفسه أداة المعرفة مهما اختلفت الموضوعات التى يعرض لها ، كما يبدو أنه كان شغوفاً بالوصول إلى نتيجة واحدة فى آخر الأمر ، هى أن الفلسفة لا تختلف فى جوهرها إطلاقاً على أى موضوع من الموضوعات التى عرض لها فى تعمق شديد فى ذلك الوقت . وفى الفترة من عام ١٩٣٥ — ١٩٣٦ ، وهى الفترة التى جنحت بمقالة فى « منهاج البحث الفلسفى » عن نظريته الأخيرة فى التاريخ ، كان التاريخ هو شغله الشاغل ، فى حين أن « تصفية الفلسفة » وهو ما عمد إليه فى هذا الوقت ، مردها إلى هذا الاعتبار ، بالإضافة إلى اعتبارين امتزجا فى تفكيرهما الشك الذى عرضت له فى هذا السياق بالإضافة إلى تلك النتيجة الحتمية التى لا بد أن تقترن به ، وهى الاعتقاد الجازم .

وكثيراً ما لوحظ أن إنتاج كولنجوود يحمل من طابع العقيدة أكثر مما يحمل من طابع التشكك . وفيما عدا « منهاج البحث فى الفلسفة » و « فكرة الطبيعة » و « فكرة التاريخ » ، تفيض مؤلفاته الأخرى بلون من ألوان الثقة يبلغ به حد الإعجاب أو الإطناب أحياناً كما نلمسه فى كتاباته الفلسفية الناضجة ، حتى لقد لاحظ نقاده نفس هذا الشعور بالثقة المسرفة فى محاضراته الأخيرة . ولم يكن هذا الاعتقاد الجازم الذى فرض نفسه على كتاباته : هو الناحية

الأخرى لنزعة التشكك ، ولا هو مجرد الطابع الذى طبع صورته مؤلفاته الأخيرة فحسب ، وإنما كان الروح التى سرت إلى مادته العلمية فى هذه المؤلفات ومحتوياتها ، ثم اقترنت بتغيير فى نزعته نحو الدين ، ذلك الموضوع الذى طالما استرعى اهتمامه . والذى حدث فى مؤلفه « مرآة العقل » هو أنه عدل بشكل واضح عما ذهب إليه فى أول الأمر من مطابقة بين الدين وبين اللاهوت والفلسفة ، واعتنق نظرية أخرى عن الدين تذكرنا بنظرية هيجل وكروتشه على سبيل المثال . إن الدين ليزعم خطأ أن التخيل هو التفكير ، ثم هو يضفى ألواناً من الحقيقة على اعتبارات رمزية لا أكثر ولا أقل . إن المسيحية تحل المشكلة الدينية الخاصـــة بالتوفيق بين الله والإنسان ، وبذلك تمهد الطريق للاستعاضة عنها بالفلسفة . والسبب فى بقائها هو أنها الوسيلة الوحيدة للهرب من الخرافة التى طالما وقع فيها الإنسان جزاء قصوره العقلى . وهنا نجد أن طابع التشكك فى تفكير كولنجوود ، يتجلى فى تقديره للعقيدة المسيحية فى حين أن تعاليم الفلسفة هى التى تبلغ به مبلغ العقيدة .

على أن اقتناعه بما كتبه فى « مرآة العقل » لم يدم طويلا ، وفيما يختص بالدين استن نظرية جـــديدة جاءت فى مقال نشره عام ١٩٢٨ عن « الإيمان والعقل » . وهذا المقال هو أحد الأسس التى بنى عليها مقاله عن « الميتافيزيقا » وهو فى نفس الوقت تعليق قيم على ما جاء فى هذا الكتاب . ويذهب هنا إلى أن العقل والإيمان عنصران ضروريان لا غنى لواحد منهما عن الآخر ، يريد أن يقول إن كل واحد من هذين مصدر مستقل للمعرفة . فوظيفة الأول إمدادنا بالمعرفة التفصيلية عن الكون ، فى حين أن وظيفة الثانى إمدادنا بالمعرفة عن الكون بصفة عامة . إن التفكير العلمى يستند إلى أسس تتألف من عدة قضايا عن الكون ، وهى نوع من القضايا التى سلمنا بها

تسليما ، ولا نستطيع أن نخضعها لمقاييس النقد العلمى(*) : مثل هذه القضايا تسليمنا بوجود الله وحقيقة الإرادة الحرة والخلود ، وأن هناك ما يسمى بقوانين الطبيعة ؛ نحن لا نستطيع تعليل هذه القضايا التى نسلم بها تسليما لأنها جاءت وليدة الإيمان ، ولا نقصد هنا مجرد الإيمان الذى يستند إلى العقل ويؤمن به كل إنسان وبضرورته للتفكير ، حتى ذلك الضرب من التفكير الذى يستعين به الإنسان على التعرض لهذا التفكير بالنقد . وهنا لا توجد محاولة لجعل المعرفة الحقيقية كلها وقفاً على دراسة معينة من الدراسات ، ولا يوجد من التشكك ما يدحض فكرة وجود حقيقة ، ستصبح عامة تصدق على كل ضرب من ضروب التفكير . إذن لقد مرت سحب التشكك كما خفت حدة درجة الاعتقاد الصارم ، وألقت السفينة مرساها فى مستقر من الهدوء الفلسفى العميق الذى تمخض عن مقاله فى منهاج البحث فى الفلسفة ، بالإضافة إلى فلسفة اللاهوت التى اختتم بها محاضراته عن الأخلاق فى عام ١٩٣٣ .

فإذا ما أتينا إلى مقاله عن الميتافيزيقيا ألفينا تغييراً مهماً ؛ فنجد أن الافتراضات النهائية (وهى فى هذا السياق أسس العقيدة الدينية ومحتوياتها) ليست من قبيل المعرفة ، وهى بوصفها افتراضات لا يمكن أن تخلع عليها صفة الصدق أو الكذب ، ثم هى ليست من قبيل الخواص العامة لكل ضروب التفكير وإنما هى من نوع القضايا التى تخضع للملابسات التاريخية . وإنك لتجد إلى جانب هذا التشكك الفلسفى الجديد اعتقاداً جازماً من النوع الجديد أيضاً ، ذلك أن موقفنا من الافتراضات النهائية التى آمنا بها (وهى الخاضة بديننا) « أمر

(*) Postulates of Scientific Inference

وهى الأسس التى نفترضها لصدق الاستقراء العلمى مثل ذلك (١) أن الكون المادى يمكن أن يفهم إلى حد ما وهو الأمر الذى نعبر عنه بقولنا Intell gibility of the Universe (٢) وأن هذا الكون يبدو على شىء كثير من التناسق "Uniformity of Co-existence & Sequence'

لا يحتمل الجدل » . ويحدثنا كولنجوود فى نفس هذا الكتاب أن المذهب الواقعى يستند إلى « أضخم الأسس التى تستطيع أن تقوم عليها فلسفة ما » وهى غباء الإنسان . وهنا قد يغتفر للقارئ فى بعض الأحيان ، ما قد يتخبط فيه ، زاعماً أن كولنجوود يريد عوضاً عن هـذا القول السالف ، أن يبنى فلسفته على ما طبعت عليه العقلية الإنسانية من سرعة التصديق .

ولكن من العسير علينا أن نتنبأ فى أى طريق ساقته تأملاته الأخيرة عن الدين بالرغم من أننا نجد فى كتابه عن البيئة الحديثة ، بعض الملاحظات التى وردت فى سياقها فقرة قوية تصف المسيحية بأنها دين الغضب . وقد يكفى أن نلاحظ هنا ، أنه بالرغم من أن نظريته الأخيرة فى التاريخ شبيهة بنظرية دلثى وكروتشه فإن نظريته فى « الافتراضات النهائيـة » بما تستند إليه من أسس دينية ولاهوتية شبيهة بعقيدة كبرى كجارد بل حتى بعقيدة كارل برث . . لقد سلم كولنجوود بوجود « المتناقضات العرضية » على نحو ما يبدو فى فقرات كثيرة من كتاباته ، والذى أقوله الآن هو أن فلسفته الأخيرة تحمل طابع هذه الظاهرة بشكل قوى .

وإنك لتجد أن هذه الفقرات السابقة قد لفتت النظر إلى عناصر من التشكك واليقين المطلق ، وردت جنباً إلى جنب فى مؤلفات كولنجوود الأخيرة على أنها متناقضات يتعذر التوفيق بينها . إن أية نظرية تاريخية كائنة ما كانت ، لا بد تصطدم بصعوبة تفادى التشكك الكامل (ولو أن فلسفة هيجل كان مردها إلى استعداده السيكولوجى ، أو كانت فى الواقع مقياساً للأوضاع الاقتصادية وغير الاقتصادية السائدة فى عصره ؛ فإن هذا الحكم نفسه يصدق على أسلوب البحث التاريخى الذى يرسمه المؤرخ لنفسه ، كما يصدق على أى مقياس ممكن للنقد يقيس به إنتاجه ، وهنا لا محل للحكم على مثل هذا الإنتاج بالصحة والخطأ) وانسياقاً وراء حل للمشاكل الدينية

خُيِّل لكولنجوود أنه ضرب من اليقين المطلق ، نجده ينجو من صخرة ليتحطم على صخرة أخرى أقوى شكيمة من الأولى . تلك هى حالة « التسليم المطلق » ، وقد نشك فيما إذا كان وسط أبحاثه العلمية هذه ، استطاع أن يجعل نظريته فى التاريخ سهلة مستساغة عن طريق تفادى ألوان من العواصف تنأى بالقارئ عن هذين الخطرين .

ثم لماذا لم يستطع إطلاقاً إكمال كتابه « أصول التاريخ » ؟ قيل إن السبب فى هذا ما طرأ على صحته من ضعف بالإضافة إلى انشغاله بكتاب « التنين الحديثة » ولكن الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال هو أن هذا الكتاب أصبح من العسر إنجازه ، أو لم تعد هناك حاجة إليه بعد . كان المفروض من كتاب « أصول التاريخ » إما أن يكون مؤلفاً فلسفياً بوصفه محاولة تعالج حقيقة التاريخ وكيف السبيل إلى المعرفة التاريخية ، وإما أن يقتصر على عرض تاريخ حياته حين يعرض إلى الكيفية التى استطرد بها المؤلف فى بحوثه التاريخية . أما عن وجهة النظر الأولى ، فقد كانت هذه أمراً عسيراً بالنسبة لكولنجوود فى عام (١٩٣٩) إذ الذى حدث فى هذه الفترة أن فقدت الفلسفة كيانها باندماجها فى التاريخ . أما عن وجهة النظر الثانية فلم تكن ذات قيمة بالنسبة له حينئذ لأن « ترجمة الذاتية » كان تحت الطبع فعلا . كذلك لم يكن ليستطيع فى هذه الفترة أن يفرق بين عمله كمؤرخ وبين نظريته الفلسفية التى يستند إليها علاجه للتاريخ ، إذ الواقع أنه فى « ترجمة الذاتية » قرن بين النظرية والتطبيق بلا تفرقة بينهما .

ولقد كان من شأن القيود التى فرضها على النقد أن وقفت هذه القيود حائلا بين فلسفته وبين أن تصبح هذه الفلسفة مقياساً يتقيد به المؤرخ فى نقده وتحليله لأبحاثه . وهذا المفهوم للفلسفة هو الصورة التى تبدو فى البند الأول من مقدمته لكتابه فى « فكرة التاريخ » حيث عمد المؤلف إلى مثل ما عمد إليه فى مؤلفات أخرى من التفرقة بين الفكرة ، وبين أن يكون الإنسان

على بينة من « الفكرة » أو بين فكرة فى المرتبة الأولى (فكرة تاريخية مثلا) وفكرة فى المرتبة الثانية (فلسفة) أضف إلى هذا ما دأب عليه من الاعتقاد من أنك ما دمت على بينة من الفكرة (س) فأنت فى نفس الوقت على بينة من أن فى استطاعتك نقد (س) والسبب فى ذلك هو أن معرفة الإنسان بنفسه « Self-Knowledge » هى التى تمكنه من نقد ما يتمخض عنه « تفكيره » . والآن قد يكون من الجائز أن يستطرد تفكيرنا استناداً إلى سلسلة افتراضات سرت إلى اعتقادنا بطريقة لاشعورية فى أول الأمر ، ولكن لو حدث أن أصبحنا على بينة من هذه الافتراضات ، وهذا ما اعتقد كولنجوود فى صدقه ، فكيف السبيل إلى تفادى نقدها ؟ قد يقول معترض « وأى مقياس لدينا للنقد ؟ » وهو سؤال كان يجيب عنه كولنجوود فى سنيه الأولى ، بقوله إن العقل لا يحتاج لأداة أخرى غير أداته . كان يعتقد حينئذ أن التدليل كفيل بنقد نفسه على الأقل إلى الحد الذى يستطيع معه نقد وتعديل المفاهيم المنطقية التى سار عليها وتبيان الخطأ الذى وقع فيه . وما دام الإنسان على بيّنة من أنه تأثر باتجاه معين فمعنى ذلك أنه سما على هذا الاتجاه . والواقع أن الافتراضات العلمية التى لا قبل لنا بمعرفتها ، نسلم بها تسليما ، ولكن القول بأننا إذا عرفناها ينبغى علينا أن نتقبلها بنفس هذه الروح من التسليم ، معناه أن إدراكنا لمعتقداتنا هذه أمر يختلف فى طبيعته عن معرفة كاملة بها تخضعها للنقد والتحليل . وإذا كان كولنجوود قد انتهى إلى قبول هذه النظرية وأقلع عن فلسفة التاريخ ، فيبدو أن الدافع على هذا كان ضربا من القلق أو الخوف استبد به فى الماضى ؛ إذ الواقع أن النظرية تعيد إلى الذهن ما ذهب إليه أنصار المذهب الواقعى من إنكار معرفة الإنسان بنفسه ، كما أنها فى نفس الوقت — وعلى سبيل المثال — تعيد إلى الذهن البرهان الذى ساقه الفيلسوف ألكسندر للتدليل على أن النفس « تستمتع » بها ، ولكن لا سبيل إلى معرفتها أو إدراك حقيقتها . على أن كولنجوود كان قد رفض

هذا البرهان فى كتاب « فكرة التاريخ » (الجزء الرابع البند ١ فقرة ٢)
وهذا يتفق مع الفقرة التى أشرت إليها فى مقدمة هذا الكتاب . ولكن مقاله
عن الميتافيزيقا يتضمن ضرباً من التدليل يرمز إلى هذا البرهان . وليس هذا
هو كل ما جاء فى الكتاب من إشارة ترجع بالمؤلف إلى المذهب الواقعى الذى
اعتنقه فى شبابه . إنك لتجد هنا إنكاراً لأية صلة تربط بين الإيمان والعقل . .
افتراضات مسلما بها وعرضا علميا تحليليا لما نسلم به ، ولكن ما الذى نستطيع
أن نقوله فى هذا غير أنه مذهب يجرى على النقيض من النظرية التى تقول
فى مقاله عن منهاج « البحث الفلسفى » وجنوح إلى نظرية كوك ولسن التى تقول
بفارق فى النوع وحده بين الإيمان والمعرفة ، لا فارق فى الدرجة إلى جانب
هذا الفارق الأصلى ؟

على أن ورود بعض نظريات فى مؤلفات كولنجوود الأخيرة بعد رفضه
لها فى مؤلفاته الأولى لا ينهض دليلا على أن هذه النظريات خطأ . ولكنا
نجد من العسير أحياناً أن تخلو مؤلفاته الأخيرة من أى تضارب فيما بينها :
من ذلك أن مقاله عن « الميتافيزيقا » لا يهدف إلى عرض آراء المؤلف فى
هذا الموضوع ، وإنما يهدف إلى إيضاح حقيقة الميتافيزيقا « وكيف احتفظت
بحقيقتها هذه على الدوام » فلو كان الأمر كذلك لتعذر — استناداً إلى مبادئه
هذه — أن نقول عن هذا إنه مؤلف فى التاريخ . أضف إلى هذا أن البرهان
الذى يسوقه فى فصل دقيق جداً عن « الافتراضات » السابقة للتفكير ، يبدو
فى قالب برهنة رياضية ، وحتى لو سلمنا بأن هذا الطابع صورى لا أكثر
ولا أقل ، لكان من العسير أن يصدق هذا التدليل على التاريخ ؛ ما دمنا على
استعداد لقبول ما قيل عن الأصل التاريخى والاستدلال الوارد فى الفقرة
المأخوذة من « أصول التاريخ » والتى طبعت فى هـــذا البحث فى الجزء
الخامس بند (٣) . ومعنى ذلك أنه كان من العسير أن تندرج الفلسفة تحت
التاريخ ، فى الوقت الذى قيل فيه إن الفلسفة قد اندمجت فعلا . ولكن هذا

النوع من النقد ربما ردّ عليه كولنجوود بقوله إنه يستند إلى تقدير خطأ للتاريخ . لقد قال إن الذين يحتضنون هـذا النوع من النقد هم الذين « يشعرون بأنه من الضرورى تصحيح التاريخ عن طريق إضافة ما أهملوا إضافته ، وتصحيح الأخطاء التى ارتكبوها فيه — بما عمدوا إليه من تكييف جديد لمفهوم الفلسفة حتى يلتئم مع مفهومهم للتاريخ » وقد يقول قائل رداً على هذا إن كولنجوود ربما كان فى احتياج إلى لون من العقيدة الدينية التى لا تقبل الجدل . . عقيدة تستطيع أن تقاوم فكرته عن التاريخ ، ولكن ربما كانت الإجابة الصحيحة هى أنه تركنا بدون أن يعطينا فكرة واضحة عن حقيقة مفهوم التاريخ . ولو قيل إنه حل مشكلة الجمع بين دراستين إحداهما تعودنا أن نسميها فلسفة ، والأخرى تعودنا أن نسميها تاريخاً ، فاستطاع أن يخرج منهما دراسة واحدة هى علم التاريخ الصحيح أو دراسة تستطيع (على حد قوله فى تاريخ حياته الذى كتبه هو نفسه) أن تكفل الوسيلة لحل كل المشاكل الإنسانية لكان لنا أن نقول إن مؤلفاته لم تعرض هذا الحل بصورة واضحة إطلاقاً .

وحين تقرأ مؤلفاته الفلسفية الأخيرة لابد أن يساورك الأسى بصدد ما كتبه بنفسه عن برى (انظر الجزء الرابع البند الأول الفقرة ٤) . الذى حدث أنه استطاع فى عام ١٩٣٢ عقب (مجهود شاق) أن يتخلص من التشكك الذى لازمه إبان شبابه ، وبذلك استطاع فى مقاله عن « منهاج البحث الفلسفى » أن يسلح نفسه بسلاح كان من الممكن أن يخوض به غمار المشاكل الفلسفية ويتبوأ بوساطته المكان الذى يحيطه بسياج متين لا تنفذ فيه سهام النقد . وفى عام ١٩٣٨ حين كان قد انتهى من كتابة « تاريخ حياته » جنح مرة ثانية إلى ألوان من التشكك ، كان قد تبين خطأها قبل ذلك بست سنوات ، وكان من نتيجة هذا أن عاوده جمود فى العقيدة ، بعد أن سما بتفكيره عن هـذا الجمود فى منهج « البحث الفلسفى » . والنتيجة أن

تحمسه للتاريخ حدا به إلى خيانة غرامه بالفلسفة . لقد كانت ضخامة الأبحاث التى انصرف إليها ، بالإضافة إلى الخوف من موت مبكر ، باعثاً على الإنتاج السريع ، فهل كانت هذه السرعة حائلا بينه وبين أن يفطن إلى ما تضمنته براهينه من نتائج ؟ وهل يكون ثمن الرغبة فى إنتاج سريع ، هو فقدان الحكمة التى كانت لا بد آتية نتيجة للتريث ؟

٣ – قدسية الصداقة Amicitiae Sacrum

لقد عرض كولنجوود فى كتابه عن فكرة الطبيعة The idea of Mature مقياسه الذى يستطيع استناداً إليه أن يتبين عظمة فيلسوف . يقول « إن الأساليب القيمة التى تتميز بها الفلسفة هى الدليل على عقلية توفرت لها المادة الفلسفية التى استطاعت التحكم فيها وهضمها . وإذن يكون قوام هذه العقلية هو سعة الأفق والنظرة اليقينية التى تعالج بها موضوع البحث . . تلك هى الروح التى تتميز بهدوء الطبع ووضوح العبارة ، إلى الحد الذى لا تطمس عنده صعوبة من الصعوبات أو يسلم الفيلسوف القياد لحزازة أو هوى يمليان عليه ما يكتب ، وهذه العقلية الهادئة هى ميزة جميع الفلاسفة العظام . إنك لتجد أن أية حزازة أو هوى سرعان ما يتبدد عند تقديرهم الصائب للأمور . . حينئذ يكتبون كما لو كانوا يرون الأشياء من قمة جبل . ذلك هو الطابع الذى يتميز به الفيلسوف العظيم ، فإذا لم يتوفر هذا الطابع لكاتب جاز أو لم يجز قراءة ما كتب ، ولكن لا جدال فى أنه يقصر دون إدراك هذه العظمة » . ذلك هو المقياس الذى لو اعتمدنا عليه ، لاستتبع هذا أن كتاباً واحداً من مؤلفات كولنجوود يكون هو العظيم وهو « منهاجه الفلسفى » . ولو أنه ينبغى أن نذكر بالإضافة إلى هذا أن الطابع الفلسفى الذى نتحدث عنه يبدو فى معظم صفحات « فكرة التاريخ » و « فكرة الطبيعة » . أما بقية كتبه الفلسفية فلا جدال فى أنها لا تخلو من الحزازة والهوى ، بل لا يمكن أن تتسم بالهدوء .

وحين عرضت لمراجعة كتابه عن منهاج البحث الفلسفى ، كنت من الجرأة إلى الحد الذى قررت فيه « أنه كتاب من أمهات الكتب الفلسفية » . لقد نظر بعض معاصرىّ إليه نظرة تحقير فى حين عطف البعض الآخر على تقديرى هذا بوصفه ينم عن روح الصداقة . والواقع أن قلة من المراجعين هم الذين ظاهرونى فى هذا الرأى ولم يكن التقرير عن مراجعة « الفلسفة » مرضياً . أما عن مراجعة « العقل » فبالرغم من أنها لم تخل من بعض التقدير فقد اعتمدت كلها على ما صرح به كاتبها فى حديث له من أن المقدمة التى كتبها كولنجوود لم تقرأ بالعناية الكافية . ومع ذلك لم يستطع أحد من النقاد الذين ناقشونى أن يثنينى عن رأيى . . هذا الرأى الذى دعمه فى نظرى قراءة خطاب عن الكتاب ورد من ألكسندى إلى كولنجوود ، وكذلك حديث آخر بعد ذلك ببضع سنين جرى بينى وبين جواكيم ، الذى وصف فيه المقال بقوله : « إنه مؤلف فلسفى من الدرجة الأولى » .

ومهما يكن من أمر جودة هذا الكتاب فهو لن يزيد كثيراً على مقدمة لفلسفة لم تكتب بعد . والكتاب فياض بالوعود ولكنه لا يكفى بوصفه الحالى لأنه يكون إنتاجاً فى تاريخ الفلسفة مقترناً باسم مؤلفه . وقد يكون هذا هو أحد الأسباب لخلو كتاب من أحدث الكتب الإنجليزية عن الفلسفة من اسم كولنجوود (الفلسفة الحديثة (Recent Philosophy; Home University 1936) وربما كان اتساق نظريته فى علم الجمال مع نظرية كروتشه بالإضافة إلى صداقته الشخصية له ، هو السبب فى أن G. da Ruggiero فى كتابه Filosofi del Novecento, 1934 أشار إلى كتاب « مرآة العقل » فى اثنتى عشرة صحيفة . فلماذا لم يتمكن من الوفاء بالوعد الذى قطعه على نفسه فى مقاله عن منهاج البحث الفلسفى أو فى كتاب « فكرة الطبيعة » و « فكرة التاريخ » ، إن صح القول إنه صدق وعده ، ولم يف به فى مؤلفاته الأخيرة ؟ لقد أدليت ببعض اقتراحات فى القسم السابق عن الاتجاه الذى

تطور فيه تفكيره ، وكيف سلك تفكيره هذا السبيل أو نحا هذا المنحى . ولكن ما قلت لم يكن كاملا لأنى اكتفيت بالإشارة إلى عامل جوهرى كان له أسوأ الأثر على إنتاجه الأخير كله ، وأعنى به ضعف صحته .

إن مقاله عن منهاج البحث الفلسفى ، الذى كان تأليفه مرتبطاً بمحاضراته فى علم الأخلاق والذى كتبه وأعاد كتابته فى عام ١٩٢٢ والأعوام التالية ، كان معداً للطبع فى ربيع عام ١٩٣٢ . تلك هى الفترة التى بدأت تسوء فيها حالة كولنجوود الصحية فتصبح مصدر متاعب ؛ حتى لقد أعطى فترة أجازة من عمله بالكلية . ولكنه لم يتبين حينئذ أن هذا كان بدء انهياره الصحى ، وأن ما بقى من حياته كان صراعاً جباراً بينه وبين المرض . الذى حدث عند مرحلة معينة حين بدأ يتفاقم المرض ، أن الأوعية الدموية الدقيقة فى المخ بدأت تتمزق ، ونتج عن إصابة أجزاء صغيرة من المخ أن تعطلت عن العمل . تلك هى التى تفاقمت عام ١٩٣٨ حين شعر لأول مرة بأزمة حادة كانت بداية لسلسلة من الأزمات أنهكت قواه إلى حد شعر فيه بالعجز الكامل ، فلما توفى فى عام ١٩٤٣ نتيجة التهاب رئوى وكان عمره وقتئذ ٥٣ عاماً ، لم تكن وفاته مأساة لجسد متعب كان خيراً له أن يستريح ؛

وليس الغريب فى هذه الظروف أن مؤلفاته الأخيرة كانت تنقصها صفة الهدوء ، أو أنها تأثرت بشتى الانفعالات وثقة فى النفس مبالغ فيها أو مسرفة ، أو أن هذه المؤلفات حوت من الأفكار ما أخاف أصدقاءه ، ولكن الغريب أنه استطاع التأليف فى هذه الفترة فعلا . بل أكثر من ذلك ، أنه استطاع أن يضمن مؤلفاته هذه قطعاً من الإنتاج الممتاز القيم . إنك لتجد فى كتابه « أصول الفن » قسما بأكمله يعرض لنظرية فى الخيال فصلت تفصيلا دقيقاً ، نظرية كان خليقاً بها أن تلقى من عناية الفلاسفة المحترفين أكثر مما لقيت (الذين يجوز أنهم قد انصرفوا عن هذا الكتاب لأن كتاب « العقل » لم يعرض لبحثه . كذلك تعرض ترجمته لنفسه موجزاً

تمتعاً عن منطق السؤال والجواب بدأ يسترعى انتباه علماء المنطق المعاصرين . أما « النماذج الفلسفية » التى وردت فى مقاله عن الميتافيزيقا فتلك مقالات قيِّمة جداً فى تاريخ الفكر . وأخيراً يشير كتابه عن « البيئة الحديثة » إلى فائدة تطبيق المنهاج الذى فصله فى عام ١٩٣٣ على علم الأخلاق ، كما أن قيمة هذا الكتاب هى فى دفاعه المتواصل عن الحياة المتمدينة التى نحياها ما دام اعترف بها هؤلاء الكتاب الذين لم يعجبوا بمؤلفات كولنجوود الأخرى .

ومهما يكن من أمر هذه القطع الممتازة وغيرها فى مؤلفاته الأخيرة فلا جدال فى أنها لا تنهض مقياساً لعمق ومدى العقلية الفلسفية عند كولنجوود . ولو أنى شخصياً سئلت عن مكانته كفيلسوف ، لكان لزاماً علىّ أن أفرق بين ما أنتج وما كان يستطيع أن ينتج . والذين يعرفونه حق المعرفة — وهم نفر قليل نظراً لانصرافه إلى العلم ولضعف صحته فى السنوات الأخيرة مما جعله يركن إلى الوحدة — قل أن يعترضوا على ما أزعم من أن كولنجوود فى شبابه قد أوتى عقلية لا تضعه على قدم المساواة مع معاصريه ، ولكن تضعه على قدم المساواة مع أكبر أساتذته ألكسندر هويتهد . إنك لتجد بالإضافة إلى ما وهب من عقلية تحليلية نقادة وقدرة على استيعاب فلسفات تختلف اختلافاً جوهرياً عن فلسفته ، أنه رزق عقلية من النوع الإنشائى كانت خليقة بأن تقارن فى مضمار الفلسفة الإنجليزية الحديثة بعقلية هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرتهم آنفاً . ولكنها عقلية لم تنتج إلى الحد الذى يتفق مع قيمتها ، وقد لا يبعث على الدهشة أن تجد أن هؤلاء الذين عرفوه عن طريق مؤلفاته الفلسفية ، أو الذين تأثروا بهذه المؤلفات قبل تأثرهم به ، قد انتهوا إلى أنه رجل قدير عبقرى يؤثر العناد أحياناً ، ولكن طبيعته لا تنطوى على شر أبعد من هذا .

ولقد اتهمه قراؤه فى بعض الأحيان بأنه « يقف موقف التحدى » كما اتهموه فى أحيان أخرى « بالعناد المسرف » ولو أنهم فى الحقيقة كانوا أميل إلى تفادى البراهين التى ساقها للتدليل على بعض متناقضاته ، منهم إلى مناقشة هذه البراهين والرد عليها . خذ مثلين على هذا من مقاله عن

« الميتافيزيقا » ومن تاريخ حياته الذى كتبه لنفسه : أولها ما ذهب إليه من أن علم النفس ، رغم أنه دراسة قيمة مشروعة بوصفه علم الشعور ، فإنه يستحيل إلى « دعاية حمقاء » حين يسرف ويدعى أنه علم التفكير . وثانيهما اعتقاده أن الفلسفات الحديثة التحليلية والوضعية بالرغم مما تدعيه لنفسها من هدف ، فإنها فى الحقيقة أميل إلى الطيش ، بل هى ضارة بالمدنية . أما عن المثل الأولى فقد تعرض لنقد قاس فى كتاب « العقل » . ولكنا نشك فيما إذا كان الناقد قد استطاع أن يفهم الأدلة التى ساقها كولنجوود حق الفهم ، لأن الأخير فى التعرض لها قد ركب متن الشطط . أما عن المثل الثانى ، فقد كان مثاراً للضحك ، ولكنه لم يناقش إطلاقاً ، ولو أن الناقد الذى يتعصب لرأيه كان يستطيع أن يسأل كولنجوود ، هل كانت نظريته فى التاريخ من حيث جوهرها ، أقل حماقة أو إضراراً بالمدنية من هذه الفلسفات التى أسرف فى نقدها . وعلى أية حال كان كولنجوود جاداً فيما يقول سواء أخطأ أو أصاب فيما ذهب إليه . هو لم يكتب هذا طمعاً فى الشهرة أو إحداث تغيير فى عقيدة قرائه ، ولكن كان فى استطاعته أن يكون مقنعاً إلى حد أبعد من هذا ، لو أنه توخى الهدوء والاعتدال فى عرضه للموضوع .

وقد اتسمت كتاباته الأخيرة بشىء من الغلظة أو الفظاظة مما يحمل على الاعتقاد بأن المؤلف كان على بيّنة من سمو عقلى يمتاز به . والواقع أن كولنجوود « الطبيعى » كان شيئاً غير هذا . لقد كان قبل أن ينال منه المرض شخصية متواضعة بطبيعتها . نعم كان على بينة من أن عقليته فوق المستوى العادى ، ولكنه كان فى نفس الوقت على بينة من نقط الضعف فيها . كان يصطبر على النقد حتى لقد كان يسعى إليه ، ولو كنت أنا قد عرضت لنقد مؤلفاته هنا ، فما ذلك إلا لأنه كان ينتظر منى ذلك . ولا جدال فى أن المسودات الضخمة التى خلفها والتى لم تنشر ، هى أكبر دليل على ما تكبده من جهد ابتغاء تفصيل آرائه والاستطراد فيها . كذلك يجب

أن تكون على بينة من أن بحوثه الفلسفية إن هى إلا جزء بسيط من إنتاجه العلمى . على أن التقدير الحقيقى لإنتاج كولنجوود – مؤرخ بريطانيا فى عهد الرومان – ينبغى الرجوع فيه إلى المقال الراجح الذى كتبه رتشمون والذى قرنه ببيان عن مؤلفات كولنجوود التاريخية نشر فى أبحاث الأكاديمية البريطانية (المجلد ٢٩) ولم يدخر كولنجوود وسعاً فى سبيل إفادة طلبته بالكلية ، حتى لقد بلغ به الجهد مبلغ الإرهاق الشديد ، بالرغم من أن نفراً قليلا من هؤلاء الطلبة كان شغوفاً بدراسة الفلسفة . ولكن محاضراته فى الجامعة قد انتظمت جزءاً كبيراً من أحسن إنتاجه ، فجذبت إليه عدداً كبيراً من المستمعين مما جعله يتمتع بنفوذ قوى بوصفه أستاذاً للفلسفة : كانت نبرات صوته النحيل واضحة كل الوضوح ، فكانت إيحاء بأن ما ينطق به مهم كل الأهمية ، من أجل ذلك كانت كلماته ممتعة ، كما أن التدليل القوى الذى طالما صاغه فى ألفاظ منتقاه وعبارة جميلة ، جعل عبارته مفهومة لكل مصغ إليه . كانت محاضراته فى علم الأخلاق سيما فى السنين الأولى من حياته ، ضرباً من التنزيل فى نظر كثير من طلبة الفرق النهائية : كانت مقدرته العلمية باعثة على احترامه بالرغم من أن عزلته كادت تؤثر على صلته بالناس . ولكنه كان فى مجلس أولى الحظوة عنده بعيداً عن هذه العزلة ، وإنى لأجد من الصعب على نفسى أن أقرر أى أركان عظمته أجدر بالذكر : أهو ذلك التعاطف الذى توحى به شخصية كولنجوود أم هو ذلك الدافع القوى الذى يثيره الأستاذ فى نفس الطالب أم هو الإعجاب الذى تبعث عليه مواهب ذلك الفيلسوف والمؤرخ الذى تعلمت منه « أكثر مما أطمع فى الإعلان عنه » .

ت . م نوكس

القديس أندروز ١٩٤٥/١٠/٣٠

مقدمة

١ – فلسفة التاريخ

هذا الكتاب بحث فى « فلسفة التاريخ » وكان فولتير أول من اخترع هذه العبارة فى القرن الثامن عشر ، دون أن يقصد بها أكثر من عرض تحليلى نقدى أو علمى ، للتاريخ ، وبتعبير أدق كان يقصد نوعا من التفكير التاريخى يتقيد فيه المؤرخ بمقاييسه الخاصة بدلا من الاعتماد على ما جاء فى الكتب القديمة . وفى أواخر القرن الثامن عشر استعمل هيجل وغيره من الكتاب هذه العبارة نفسها ، ولكنهم قصدوا بها معنى آخر هو التاريخ العام أو تاريخ العالم . ثم استعملت هذه العبارة فى معنى ثالث على لسان كثير من الفلاسفة الوضعيين فى القرن التاسع عشر الذين رعوا أن فلسفة التاريخ تستهدف الكشف عن قوانين عامة تنتظم سياق الحوادث التى تتبعها التاريخ .

« وفلسفة التاريخ » على النحو الذى يفهمه « ڤولتير وهيجل لها من المهام وعليها من الواجبات ما لا يمكن لغير التاريخ أن يقوم بها ، على حين أن الوضعيين أرادوا تجريد التاريخ من الفلسفة واعتباره علما تجريبيا كعلم الأرصاد الجوية . وإنك لتجد فى هذين المثالين أن فكرة فلسفة التاريخ تندرج تحت فكرة الفلسفة أو مدلولها . كانت الفلسفة فى نظر فولتير تعنى التفكير المستقل الذى يستند إلى النقد والتحليل ، وكانت فى نظر هيجل التفكير الذى ينتظم الدنيا بما فيها ، أما من وجهة نظر الفلسفة الوضعية فى القرن التاسع عشر فقد كان معناها اكتشاف القوانين العامة .

أما أنا فاستعمال لعبارة « فلسفة التاريخ » تختلف عن كل هذا ، وأريد فى أول الأمر إيضاح ما أفهمه من مدلول كلمة فلسفة بيانا لما أعنى من عبارة فلسفة التاريخ .

الفلسفة تحليل لعمليات الفكر . . تفصيل ذلك أن العقل الذى يشتغل بالفلسفة لا يقنع بمجرد التفكير فى الشىء المادى ، ولكنه فى الوقت الذى يفكر فيه فى الشىء المادى ، يتتبع عملية تفكيره فى هذا الشىء المادى . وإذن نستطيع أن نقول إن الفلسفة تفكير من المرتبة الثانية ، أو هى تفكير فى صحة أو خطأ عمليات التفكير أو الأسس المتضمنة فى هذا التفكير ؛ فنجد على سبيل المثال أن اكتشاف المسافة بين الأرض والشمس مهمة من المهام التفكير فى المرتبة الأولى وهو ما يصدق على علم الفلك فى هذه الحالة ، ولكن الكشف عما نفعله بالدقة والتحديد حين نحاول اكتشاف المسافة بين الأرض والشمس ، مهمة من مهام التفكير فى المرتبة ، وهو ما يصدق فى هذه الحالة على علم المنطق أو على نظرية العلم .

ولكن هذا لا يعنى أن الفلسفة هى علم العقل أو علم النفس ؛ الحقيقة هى أن علم النفس تفكير من المرتبة الأولى ، ذلك أنه يعرض لدراسة العقل على نحو ما يعرض علم الأحياء لدراسة الحياة . إنه لا يعرض لدراسة العلاقة بين الفكرة والشىء المادى الذى هو موضوع هذه الفكرة ، وإنما يعرض للفكرة بصفة مباشرة على أنها شىء مستقل عن الشىء المادى . . على أنها ظاهرة من الظواهر التى تحدث فى هذه الدنيا ، ظاهرة يمكن أن تدرس بمعزل عن أية ظاهرة أخرى . نريد أن نقول (قياساً على هذا) إن الفلسفة لا تعرض للتفكير بوصفه تفكيراً بمعزل عن الشىء ، وإنما تعرض للعلاقة بين التفكير وهذا الشىء ، ومن ثم نجد أنها تعنى بدراسة الشىء بقدر ما تعنى بالتفكير فى هذا الشىء . وهذه التفرقة بين الفلسفة وعلم النفس تتجلى فى الموقف الذى تقفه كل من هاتين الدراستين بالنسبة للتفكير التاريخى بوصفه نوعاً خاصاً من التفكير الذى يعالج شيئاً خاصاً نسميه عرضاً . نفترض بصفة مؤقتة أنه « الماضى » على سبيل المثال . قد يتم عالم النفس بالتفكير فى أحداث التاريخ ؛ فيعمد إلى تحليل ألوان من الصور العقلية التى تبدو فى

تفكير المؤرخين . وقد يحاول أن يثبت على سبيل المثال أن مثل المؤرخين كمثل الفنانين يسبحون فى دنيا الخيال ، لأنهم بلغوا من الإرهاق العصبى حداً يحول بينهم وبين استساغة دنيا الواقع . ولكنهم يختلفون عن الفنانين حين يخلعون دنيا الخيال هذه على وقائع الماضى ، لأنهم يربطون بين أصل اضطرابهم العصبى ، وبين أحداث الماضى إبان طفولتهم ، ثم هم لا يملون التنقيب فى هذا الماضى يحاولون عبثاً التخلص من هذا الإرهاق العصبى وتفهم أسبابه . مثل هذا التحليل قد نستطيع الاستطراد فيه ، لنجد كيف أن اهتمام المؤرخ بشخصية قوية كيوليوس قيصر هو فى الواقع تصوير لموقفه من والده إبان الطفولة وهكذا . وأنا هنا لن أذهب إلى حد القول بأن مثل هذا التحليل مضيعة للوقت ، وإنما أردت أن أورد صورة حقيقية لما يحدث فى مثل هذه الحالة ، لأبين أن مثل هذا التحليل يركز الانتباه كله على الجانب الذاتى فى العلاقة الأصلية المتضمنة بين التفكير وموضوع التفكير . تلك ظاهرة تعتمد على تفكير المؤرخ ولا تنصب على موضوع التفكير ، وهو الماضى . سنجد أن كل التحليل السيكولوجى للتفكير التاريخى يحتفظ بنفس هذا الطابع ، حتى ولو لم يكن هناك ما يسمى بالماضى ، وحتى لو كان يوليوس قيصر هذا شخصية خرافية ، وحتى لو لم يكن التاريخ من قبيل المعرفة بل كان من قبيل الخرافة البحتة .

أما فيما يختص بالفيلسوف فالحقيقة التى تسترعى الانتباه ليست هى الماضى فى حد ذاته ، كما هى الحال بالنسبة للمؤرخ ، ولا هى تفكير المؤرخ فى هذا الماضى (بمعزل عن موضوع التفكير) ، كما هى الحال بالنسبة لعالم النفس ، وإنما هى الاثنان فى إطار علاقاتهما المتبادلة . نريد أن نقول إن التفكير فى علاقته « بموضوعه » لا يعد من قبيل التفكير المجرد ، وإنما يعد من قبيل المعرفة . ومعنى هذا أن الذى نسميه من وجهة علم النفس نظرية « للتفكير المجرد » أو نظرية للصور الذهنية بمعزل عن الأشياء المادية ، يصبح من وجهة

نظر الفيلسوف نظرية « المعرفة » . فعندما يسأل عالم النفس نفسه : كيف يفكر المؤرخون ؟ يسأل الفيلسوف نفسه : ما هو طريق المؤرخين إلى المعرفة ؟ ما هو طريقهم إلى معرفة الماضي ؟ ونجد على العكس من ذلك أن مهمة المؤرخ — لا مهمة الفيلسوف — هي أن يدرك الماضي بوصفه شيئاً قائماً بذاته ، كأن يقول على سبيل المثال إن أحداثاً هي كذا وكذا حدثت منذ سنين عديدة : والفيلسوف يعنى بهذه الأحداث ، لا بوصفها أحداثاً لها كيانها الخاص ولكن بوصفها أحداثاً يعرفها المؤرخ . ثم هو يتساءل عن الأسس التي تستند إليها معرفة المؤرخين بهذه الحوادث بصرف النظر عن أى نوع من أنواع الحوادث هذه ، ومتى حدثت بالفعل وأين .

معنى ذلك أن على الفيلسوف أن يفكر فى عقلية المؤرخ ، ولكنه بعمله هذا لا يضاعف المهمة الملقاة على عاتق عالم النفس ، لأن تفكير المؤرخ فى نظره ليس من قبيل الظواهر الذهنية المعقدة وإنما هو نظرية « للمعرفة » . وهو فى نفس الوقت يعنى بالتفكير فى الماضى ، ولكنه بهذا لا يضاعف مهمة المؤرخ لأن الماضى فى نظره لا يتألف من سلسلة الأحداث وإنما هو نظرية للمعرفة تلقى ضوءاً على حقيقة هذه الأحداث . تلك حقيقة قد يمكن التعبير عنها بقولنا إن الفيلسوف فى انصرافه إلى التفكير فى الناحية الذاتية للتاريخ ، عُدَّ من علماء الميتافيزيقا . ولكن التعبير عنها بهذه الصورة ينطوى على خطورة ، إذ قد يوحى بأن الفيلسوف يستطيع الفصل بين الناحية الميتافيزيقية والناحية التى تتعلق بنظرية المعرفة ودراسة كل منها على حدة ، وفى ذلك من الخطأ ما فيه . والواقع أن الفلسفة لا تستطيع الفصل بين دراسة « عملية المعرفة » وبين الشىء المادى الذى تكشف عن حقيقة « المعرفة » : مثل هذا الفصل استحالة مادية تأتى نتيجة مباشرة للقول بأن الفلسفة تفكير من المرتبة الثانية .

ولكن إذا كان هذا هو الطابع العام للتفكير الفلسفى فما الذى أعنيه

حين أصف كلمة « فلسفة » في « فلسفة التاريخ » وماذا نعني بقولنا إن هناك فلسفة خاصة للتاريخ تختلف في مدلولها عن الفلسفة العامة وعن فلسفة أي شيء آخر ؟

لقد اصطلح على تقسيم عناصر الدراسات الفلسفية ، وإن كانت فكرة التقسيم في حد ذاتها لا تبعث على الارتياح . إن كثيرين قالوا بتمييز بين المنطق أو نظرية المعرفة وبين الأخلاق أو نظرية السلوك ، ولو أن معظم هؤلاء الذين يقولون بهذا التمييز يتفقون على أن عملية « المعرفة » في معنى من معانيها نوع من السلوك ، وأن السلوك كما يدرسه علماء الأخلاق هو بعض ألوان المعرفة (أو هو يتضمن ألواناً من المعرفة) . إن الفكرة التي يعرض لدراستها عالم المنطق فكرة تستهدف الكشف عن الصدق ومن ثم كانت نوعاً من النشاط الذي يهدف إلى تحقيق غاية معينة ، وتلك هي القيم الأخلاقية . والمسلك الذي يعرض لدراسته عالم الأخلاق مسلك يقوم على معرفة أو عقيدة تتبين الصحيح من الخطأ ، في حين أن المعرفة أو العقيدة فكرة تتعلق بنظرية « المعرفة » . وإذن فالمنطق يرتبط ارتباطاً شديداً بعلم الأخلاق ، ومن العسير الفصل بينهما وإن كان لكل منها حدوده الواضحة . ولو سلمنا بوجود فلسفة للتاريخ ، فلا بد أن تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدراسات الفلسفية الأخرى ، ارتباطاً لا يقل عن الارتباط بين المنطق والأخلاق .

وإذن فثمة ما يبرر التساؤل . . لم لا تكون فلسفة التاريخ دراسة خاصة قائمة بذاتها بدلا من اندماجها في نظرية عامة « للمعرفة » ؟ الذي حدث في طوال مراحل المدنية الأوروبية كلها ، أن سار الناس على هدى الأحداث التاريخية ، ولكننا قلما نفكر في ألوان النشاط التي لا تتطلب منا مجهوداً يذكر ولكن الصعوبات التي نصطدم بها ، هي التي تشعرنا بما نبذل من جهود ابتغاء التغلب عليها . وإذن يعتمد موضوع الفلسفة – بوصفها التطور العلمي المنتظم للوعي الشخصي – على هذه المشاكل الخاصة التي يجد فيها الإنسان

صعوبة تعترض طريقه بين آن وآخر ، فإذا بدا لك أن تستعرض الموضوعات التى برزت بصورة قوية فى فلسفة شعب من الشعوب إبان مرحلة من مراحل تاريخه ، وجدت فيها الدلالة على نوع المشاكل الخاصة التى استلزم حلها حشد قواه العقلية ، فى حين أن المسائل الإضافية أو التى تطرأ على هامش الحياة تمضى عابرة لأنها لا تنطوى على صعوبة تذكر .

والذى نريد أن نقوله الآن هو تفكيرنا الفلسفى يمثل حلقة متصلة يرجع تاريخها إلى القرن السادس فى اليونان ، وكانت المشكلة الجوهرية التى عرض لها هذا التفكير حينئذ هى وضع أسس العلوم الرياضية . وإذن كانت العلوم الرياضية هى محور الارتكاز فى الفلسفة الإغريقية ، حتى إذا عرضت هذه الفلسفة لدراسة نظرية « المعرفة » انصرفت هذه فى أصلها وجوهرها إلى نظرية المعرفة الرياضية(*) Theory of mathematical knowledge .

ومنذ هذا الوقت إلى قرن مضى مر التاريخ الأوروبى عبر عصرين عظيمين تميزا بالإنشاء : كانت المشاكل الرئيسية التى عرض لها التفكير فى العصور الوسطى تتعلق بفلسفة الأديان ، وكان من نتيجة ذلك أن جاءت المشاكل الفلسفية نتيجة للتفكير فى فلسفة الأديان ، فعرضت للصلة بين الله والإنسان ، وفى الفترة ما بين القرن السادس عشر والتاسع عشر انصرف مجهود الفكر إلى وضع أسس العلوم الطبيعية ، وكان الموضوع الرئيسى الذى عرضت له الفلسفة ، هو العلاقة بين العقل الإنسانى بوصفه عنصر

(*) يجب هنا أن نكون على بينة من أن نشاط المعرفة الرياضية يستهدف المعرفة بالمجردات أو الكليات المجردة The Abstract Universal على نحو ما نتكلم عن المثلث والدائرة . ومعنى ذلك أن التدليل هنا Mathematical Reasoning يقوم على عمليات عقلية بحتة بمعزل عن موجودات الكون المادى The concrete Universal ثم هو يستند فى جوهره إلى الاستنباط المنطقى Logical Deduction . ومعنى ذلك المقدمات Premisses التى نستطرد فى تفصيلها قياساً إلى أسس عقلية بحتة لا صلة لها بالمادة a priori .

التفكير ، والكون المادى من حوله بوصفه « موضوع » التفكير . وطبيعى طوال هذه الفترة ، أن يسير تفكير الناس على هدى التاريخ أيضاً ، ولكن تفكيرهم على هـذه الأسس التاريخية كان تفكيراً سطحياً ، قياساً إلى ما ينبغى أن يكون ، أو حتى تفكيراً من النوع البدائى بدليل أن هذا التفكير لم يتمخض عن مشاكل عسيرة الحل ؛ كما أنه لم ينصرف أبداً إلى دراسة الأسس التى استند إليها هذا التفكير . حتى إذا جاء القرن الثامن عشر ابتدأت دراسة التاريخ على أسس من النقد والتحليل ، شبيهة بالأسس التى تعلمها الناس عند دراستهم للكون المادى . والسبب فى ذلك هو ما فطن إليه الناس من أن التاريخ لون معين من ألوان التفكير يختلف عن الرياضيات أو فلسفة الأديان أو العلم .

وكان من نتيجة هذا التفكير خطأ الفكرة القائلة بأن أية نظرية للمعرفة ، يمكن أن تفترض أن الرياضيات أو فلسفة الأديان أو العلم أو هذه كلها مجتمعة ، تحيط علماً بألوان المعرفة الإنسانية كلها . إن للتفكير التاريخى هدفا له مميزاته الخاصة ؛ فالماضى الذى يتألف من حوادث معينة لها طابعها الزمانى والمكانى بحيث لم يعد لها وجود الآن ، لا يمكن فهمه استناداً إلى أسس التفكير الرياضى . والسبب فى ذلك أن التفكير الرياضى يعرض للدراسة الأشياء المجردة عن الزمان والمكان ، ولكن تتسنى معرفتها بغير هذا التحرير من الزمان والمكان(*) . كذلك لا يمكن أن يفهم الماضى استناداً إلى أسس التفكير فى فلسفة الأديان ، لأن الموضوع الذى يعرض للدراسة هذا النوع من التفكير حقيقة واحدة من الحقائق الأبدية ، فى حين أن حقائق التاريخ متعددة وموقوتة وليست أبدية . كذلك لا يمكن أن يدرس الماضى استناداً إلى أسس التفكير العلمى ، لأن الحقائق التى يكشف عنها

(*) "Abstraction from the spatio-temporal"
راجع الحاشية السابقة .

العلم ، قد تَبيَّنا صدقها استناداً إلى الملاحظة والتجربة وما تأتيان به من أمثلة تطابق مدركاتنا الحسية ، فى حين أن الماضى قد انقضى ولا سبيل إلى التأكد من صدق تفكيرنا فيه ، على نحو ما نتأكد من صدق الافتراضات العلمية . ومعنى هذا أن نظريات المعرفة التى تحاول تفسير معرفتنا بالرياضيات وفلسفة الأديان والعلم ، لا تعرض للمشاكل الخاصة بالمعرفة التاريخية ؛ ولو بدا لهذه النظريات أن تحيط بآفاق المعرفة الإنسانية كلها ، لاعترفت فى نفس الوقت أن المعرفة بالحقائق التاريخية أمر مستحيل .

ولم تكن هناك قيمة لهذا ما دامت المعرفة التاريخية لم تفرض نفسها بعد على تفكير الفلاسفة ، أو لم تتعرض لمشاكل خاصة تبتدع الوسائل لحلها . ولكن حين حدث هذا فى صورة من الصور – على نحو ما حدث فى القرن التاسع عشر – كان الموقف الراهن هو انصراف نظريات المعرفة المصطلح عليها إلى علاج المشاكل الخاصة بالعلم ، بالإضافة إلى تقليد توارثته هذه النظريات ، يسلم بأسس المعرفة الرياضية والدينية ، فى حين أن هذا التقدير الجديد للمعرفة التاريخية التى بدأت تنشط فى نواح عدة ، لم يفكر فى تحليله أو تفسيره أحد . وكان من نتيجة هذا قيام بحث علمى جديد ، ينصرف إلى دراسة هذه المشكلة الجديدة أو هذه المشاكل ، ونعنى بها المشاكل الفلسفية التى كان الباعث عليها وجود كثير من الأبحاث التاريخية التى نظمت تنظيما علميا دقيقا . وجرى بهذا البحث العلمى الجديد أن يسمى « فلسفة التاريخ » وهو البحث الذى يستهدف المساهمة فيه هذا الكتاب

وينتظر أن يستطرد بنا هذا البحث عبر مرحلتين . : أولاهما أن فلسفة التاريخ يجب أن تفصَّل لا فى إطار ضيق – إذ لا توجد مشكلة من مشاكل الفلسفة تعالج بمثل هذا الضيق – وإنما فى إطار مستقل نسبياً ، بوصفها مشكلة تدرس بأسلوب خاص . إن المشكلة تتطلب علاجاً خاصاً لأن الفلاسفة التقليديين لم يعرضوا لعلاجها ، كما يجب أن تعالج بمعزل عن غيرها

من المشاكل ، ما دامت القاعدة العامة المعمول بها هي أن الفلسفة تنفي ما لم تستطع إثباته أو البرهنة عليه ، بمعنى أن الفلسفات التقليدية لا بد نتيجة لهذا أن تفكر بأية معرفة تأتي عن طريق التاريخ . وإذن يجب على فلسفة التاريخ أن تكون بمعزل عن هذه الفلسفات حتى تستطيع البرهنة المستقلة على أن المعرفة التاريخية ممكنة .

وسوف تنصرف المرحلة الثانية إلى تفصيل العلاقات التي تربط بين هذه الدراسة الفلسفية الجديدة والنظريات الفلسفية التقليدية . والواقع أن أية إضافة إلى مجموعة الأفكار الفلسفية ، لا بد أن تغير كل ضروب التفكير المصطلح عليها في هذا المضمار إلى حد ما في حين أن قيام دراسة فلسفية جديدة أمر يستلزم مراجعة الفلسفات القديمة كلها . فنجد أن قيام العلوم الطبيعية الحديثة على سبيل المثال ، وما استتبع هذه من قيام نظرية فلسفية جاءت وليدة التفكير ، كان لها أثرها في المنطق التقليدي (الصوري) فتضاءلت الثقة في منطق القياس وحلت محله أساليب الاستقراء الحديثة التي قال بها ديكارت وبيكون . ونجد نفس التأثير في الميتافيزيقا الدينية التي ورثها القرن السابع عشر عن العصور الوسطى ، وتمخضت عن تفكير جديد في كنه الله على نحو ما نجد في ديكارت وسبينوزا على سبيل المثال . فإله سبينوزا هو الإله الذي صورته الفلسفة الدينية للعصور الوسطى ، ونقحه التفكير العلمي للقرن السابع عشر . وإذن لم تقتصر فلسفة العالم أيام سبينوزا على فرع معين من فروع الدراسات الفلسفية بمعزل عن الفروع الأخرى ، وإنما سرت إلى الدراسات الفلسفية كلها وألفت منها فلسفة كاملة قوامها الروح العلمية ؛ فإذا ما كنا بصدد فلسفة التاريخ ، انصرف معنى هذا إلى ضرورة مراجعة المسائل الفلسفية كلها على ضوء النتائج التي تمخضت عنها هذه الفلسفة بمعناها الضيق ، وستأتي نتيجة لهذا فلسفة جديدة هي فلسفة التاريخ بالمعنى الواسع ، أي أنها فلسفة كاملة تستند إلى وجهة نظر تاريخية : ويجب أن نقنع بهذا الكتاب

إذا استطاع أن يفي المرحلة الأولى من هاتين المرحلتين حقها في البحث . إن الذي أحاوله في هذا الكتاب هو بحث فلسفي يتناول طبيعة التاريخ بوصفه نوعاً خاصاً من ألوان المعرفة يعرض لموضوع خاص لا علاقة له في هذه المرحلة بمشكلة أخرى ، هي مدى تأثير هذا البحث على الدراسات الفلسفية الأخرى .

٢ – طبيعة التاريخ ، موضوعه ، طريقته ، قيمته

ما التاريخ ، ما موضوعه ، ما طريقته وما قيمته ؟ أسئلة يختلف الناس في الإجابة عنها إلى حدما . ولكنك تجد رغم هذا الاختلاف أنهم متفقون فيما بينهم إلى درجة كبيرة فيما يختص بالإجابة عن هذه الأسئلة ، وهو اتفاق يبدو أكثر وضوحاً كلما قيست هذه الإجابة بمقاييس الدقة العلمية التي تستبعد أية إجابة يدلي بها غير المتخصصين في الموضوع . إن مثل التاريخ كمثل فلسفة الأديان أو التاريخ الطبيعي ، في أنه يمثل لوناً خاصاً من ألوان التفكير ، ولو صدق هذا التقدير لكان معناه أن الأسئلة التي تتعلق بطبيعة هذا اللون من التفكير وموضوعه وطريقته وقيمته ، لا بد أن يجيب عنها أشخاص يتميزون بنوعين من المؤهلات :

يجب على هؤلاء أولا ، أن يكونوا قد تمرنوا على هذا النوع من التفكير . يجب أن يكونوا مؤرخين ، ونستطيع في معنى من المعاني أن نقول إن هذا الوصف يصدق علينا جميعاً في هذه الأيام ؛ إذ الواقع أن كل المتعلمين قد اجتازوا عملية تربوية تضمنت نوعاً من التفكير التاريخي . ولكن هذا لا يؤهلهم لإصدار حكم على طبيعة التفكير التاريخي وموضوعه وطريقته وقيمته . ولذلك أسباب أولها أن التفكير التاريخي الذي اكتسب عن هذا الطريق سطحي جداً في الغالب ، ومن ثم تكون الأحكام التي تصدر عنه ضعيفة ، كمثل الأحكام التي يصدرها عن الشعب الفرنسي شخص زار باريس زيارة عابرة في آخر الأسبوع ؛ وثانيها أن المران على أي لون من ألوان التفكير ، اكتسب عن طريق الروتين التعليمي العادي ، ولابد بالإضافة إلى هذه

السطحية أن يكون قد طال عليه الأمد . إن المران على التفكير التاريخى عن هذا الطريق مشتق من الكتب الدراسية ، وهى الكتب التى لا تعرض للتفكير التاريخى للمؤرخين المحدثين ، وإنما تعرض للتفكير فى صورته القديمة حين عمد المؤرخون القدامى إلى تدوين هذه الكتب من المادة العلمية التى توفرت لهم فى هذا الوقت . وليست نتائج التفكير هى وحدها التى طال عليها الأمد فى الوقت الذى دونت فيه فى هذه الكتب . ولكن يصدق هذا أيضاً على الأسس العلمية التى يقوم عليها التفكير التاريخى ، ونقصد بها التفكير الذى يتصل بطبيعة هذا البحث وموضوعه وطريقته وقيمته ؛ وثالثها — وهو الأمر الذى يتصل بهذا — تلك الفكرة الخطأ التى لصقت بأية معرفة تأتى عن طريق التعليم ، وهى الفكرة التى تذهب إلى أن ما تعلمناه هو القول الفصل فى الموضوع . وإذا ما كان الطالب فى مرحلة التلمذة بالنسبة لأى فرع من فروع الدراسة ، كان عليه أن يصدق أن هذا هو اليقينى ما دام قد ورد هكذا فى الكتب وعلى لسان أستاذه . حتى إذا ما انتهى من دور التلمذة وبدأ الاعتماد على دراسته الخاصة ، تبين أن هذا ليس هو اليقين فيما يختص بالموضوع ؛ وبذلك يتخلص من الإيمان المطلق فى صدق ما يتعلم . . ذلك الإيمان الذى يقترن بمرحلة عدم النضوج العقلى . تفصيل ذلك أنه ينظر إلى الحقائق بعين جديدة ؛ فيقول لنفسه « لقد تعلمت عن أستاذى وعن كتبى صدق كذا وكذا » ؛ . ولكن هل هذا صحيح ؟ ما هى الأسباب التى حملتهم على الاعتقاد فى صدق هذا وهل هى أسباب كافية ؟ ولو أنه من ناحية أخرى انتهى من دور التلمذة ، وأقلع عن دراسة الموضوع لما تخلص من هذا الإيمان الجامد ؛ وفى هذا ما يفقده القدرة على الإجابة عن الأسئلة التى أعرض لها فى هذا البحث . ولست أجد على سبيل المثال أحداً يستطيع أن يجيب عن هذه الأسئلة بأسوأ من تلك الإجابة التى ساقها أحد فلاسفة أكسفورد وكان قد قرأ لـ "Greats" فى أيام شبابه ، حين كان طالباً بقسم

التاريخ ، فخيل إليه أن تجاربه فى دراسة التاريخ إبان شبابه تمكنه من أن يقول ما هو التاريخ ، وما موضوعه ، وما طريقته ، وما قيمته .

والمؤهل الثانى الذى تتطلبه الإجابة عن هذه الأسئلة ، هو أن الشخص لا ينبغى أن يقف عند حد المران على التفكير التاريخى ، وإنما يتحتم عليه أن يناقش الأسس العلمية التى يستند إليها هذا التفكير . يجب ألا يكون مؤرخاً فقط بل فيلسوفاً أيضاً ، بل يجب ألا يخلو تفكيره الفلسفى من عناية خاصة بمشاكل التفكير التاريخى . ومن الممكن لشخص ما أن يكون مؤرخاً معقولا (لا مؤرخاً من مؤرخى الدرجة الأولى) بدون أن يفكر فى الأسس العلمية لتفكيره التاريخى ، وأسهل من ذلك أن تكون مدرساً معقولا للتاريخ (مدرساً لا يرقى إلى المرتبة الممتازة) بدون تفكير فى هذه الأسس . ويجب أن نذكر فى نفس الوقت أن المران يسبق التفكير فى الأسس العلمية . إنك لتجد حتى أقل المؤرخين تفكيراً لا ينقصه المؤهل الأول . إن لديه من المادة التاريخية ، ما يتسع لتفكيره ، وإذا ما طلب إليه التفكير فيها لم تخرج به هذه التأملات عن دائرة الموضوع . والمؤرخ الذى لم يطل عهده بالفلسفة يحتمل أن يستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة الأربعة بطريقة مستنيرة قيمة لا يستطيعها فيلسوف لم يطل عهده بالتاريخ .

من أجل ذلك سأجيب عن أسئلتى الأربعة بالقدر الذى أعتقد أن يقبله أى مؤرخ من مؤرخى العصر الحاضر ، وتلك إجابات سريعة تعوزها الدقة ، ولكنها ستخدم غرضها من حيث التحديد المؤقت لموضوع البحث ، حتى إذا استطردنا فى تفصيله استطعنا الدفاع عنها وتفصيلها .

١ — تعريف التاريخ : فى اعتقادى أن كل مؤرخ سيتفق معى فى أن التاريخ نوع من أنواع البحث العلمى . ولست أسأل الآن أى نوع من أنواع البحث هو ، وإنما المهم هو أن التاريخ من حيث « الأصل » يندرج تحت ما نسميه العلوم ، وهى التى نقصد بها ألواناً من التفكير تبعث فينا أسئلة معينة

نحاول الإجابة عنها ، ومن المهم أن ندرك أن العلم بصفة عامة لا يتألف من جميع ألوان المعرفة التي اكتسبناها ثم أخضعناها لتنظيم أو ترتيب معين وإنما هو يتألف من تركيز الجهد في شيء لا نعرفه لنحاول أن نتعرف حقيقته . إن التحايل على الأشياء التي نعرفها قد يكون وسيلة نافعة لهذا الهدف ، ولكن ليس هذا هو الهدف في نفسه . وعلى أحسن الفروض ، هو أن ننتفع به كوسيلة لا أكثر ولا أقل . أي أن قيمته العلمية مشروطة بقدرته على تنظيم الأشياء تنظيماً جديداً قد يجيبنا عن سؤال نريد له الإجابة . وهذا هو السبب في أن العلم كله يبتدئ بالمرحلة التي نوقن عندها بأننا جهلاء ، ولا أقصد هنا جهلنا بكل شيء وإنما أقصد جهلنا بشيء معين بالذات ، كأن يكون الجهل بأصل البرلمان ، أو سبب السرطان أو التركيب الكيميائي للشمس أو طريقة تشغيل مضخة بدون مجهود عضلي يبذله رجل أو حصان أو حيوان آخر أليف . إن العلم هو الكشف عن حقيقة الأشياء ، وهذا هو المعنى الذي نقصده من قولنا إن التاريخ علم .

ب – موضع التاريخ : يختلف علم عن آخر في نوع الحقائق التي يكشف عنها . فما هي الحقائق التي يكشف عنها التاريخ ؟ سأجيب عن هذا بقولي « جهود الإنسان » Res gestae أعني بها الأعمال التي قام بها الإنسان في الماضي ، وعلى الرغم من أن هذه الإجابة تثير عدداً كبيراً من الأسئلة التي يحتدم الجدل حول كثير منها ، فإن الرد على هذه الأسئلة أمر ممكن ، وهي إجابة لا تبطل القضية القائلة بأن التاريخ هو العلم الخاص بالجهود الإنسانية ، أو هو محاولة تستهدف الإجابة عن الأسئلة التي تتعلق بجهود البشرية في الماضي .

جـ – طريقة التاريخ : تقوم طريقة التاريخ أو منهاج البحث فيه على تفسير الوثائق التاريخية ، وهي عبارة نقصد بها اسم (الجمع) الذي يشير إلى كل وثيقة على حدة ، والوثيقة هي الشيء الموجود في زمان ومكان

معينين ، وهى شىء له طابعه الخاص الذى يحمل المؤرخ على التفكير فيه . . تفكيراً يستعين به على الإجابة عن الأسئلة التى تتعلق بأحداث الماضى . وهنا أيضاً نجد كثيراً من الأسئلة العسيرة التى تتعلق بخصائص هـذه الوثائق والسبيل إلى تفسيرها . ولكن لا حاجة بنا إلى إثارة هذه الأسئلة فى هذه المرحلة ، ومهما يكن من كيفية الإجابة عنها ، فالمؤرخون متفقون على أن منهج التاريخ أو طريقته تستند فى الأصل إلى تفسير الوثائق .

د ــ وأخيراً ما هو هدف التاريخ ؟ ربما كان هذا السؤال هو أشق الأسئلة التى عرضنا لها والذى تناط به الإجابة عن هذا السؤال ، لا بد أن يفكر فى أفق أوسع من ذلك الأفق الذى يفكر فيه من يعرض للإجابة عن الأسئلة الثلاثة التى أجبنا عنها الآن . يجب عليه ألا يقتصر على التفكير فى الأسس التى يقوم عليها التفكير التاريخى ، ولكن عليه أن يفكر فى أشياء أخرى . إذ الواقع أن القول بأن شيئاً من الأشياء « يخدم مصلحة » شىء آخر ، معناه التفرقة بين ا ، ب حيث تكون « ا » تصلح لشىء وتكون « ب » هى ما يصلح له هذا الشىء . ولكنى سأقترح إجابة ، وأعبر عن الرأى الذى لا يمكن لمؤرخ أن يرفضه ، ولو أن الأسئلة التى يثيرها هذا الرأى كثيرة وشاقة .

الإجابة التى أسوقها أن هدف التاريخ هو فى معرفة الإنسان بنفسه . لقد اصطلح الفكر على أهمية معرفة الإنسان بذاته ، فى حين أن معرفته بنفسه لا تقف عند مجرد معرفته بمميزاته الشخصية التى تفرق بينه وبين إنسان آخر ، وإنما تعنى أن يعرف طبيعته كإنسان . إن معرفتك بنفسك معناها فى أول الأمر أن تعرف ما يراد بكلمة « إنسان » . ثانياً أن تعرف المراد من أنك هذا الإنسان بالذات . وثالثاً أن تعرف أنك أنت الإنسان الذى تصدق عليه هذه الخصائص ولا تصدق على إنسان غيره . إن معرفتك بنفسك معناها معرفة ما تستطيع أن تفعل ، وما دام لا يوجد إنسان يعرف ماذا يستطيع أن يفعل

حتى يقوم بالمجهود فعلا ، فإن الطريق الوحيد إلى معرفة ما يستطيعه الإنسان ، هو الجهد الذى بذله فعلا[١] . من هذا يتضح أن قيمة التاريخ ترجع إلى أنه يحيطنا علماً بأعمال الإنسان فى الماضى ، وإذن بحقيقة هذا الإنسان .

٣ – مشكلة أجزاء الكتاب من ١ إلى ٤

وفكرة التاريخ على النحو الذى أوجزته آنفاً فكرة جديدة ، وأعتزم قبل عرض هذه الفكرة وتفصيلها فى الجزء الخامس ، أن ألقى عليها أضواء وذلك عن طريق مناقشة تاريخها نفسه . ويعتقد المؤرخون فى هذه الأيام أن التاريخ ينبغى (ا) أن يكون علماً أو إجابة عن أسئلة (ب) أن يتصل بجهود الإنسان فى الماضى (ج) وأن طريقته هى تفسير الوثائق التاريخية (د) وأنه يهدف إلى تعريف الإنسان بذاته . ولكن لم تكن هذه هى فكرة الناس عن التاريخ فى كل العصور . خذ مثلا لذلك ما يقوله مؤرخ حديث[٢] عن السومريين عام ٣٠٠٠ ق . م .

« تتمثل كتابة التاريخ فى النقوش الرسمية التى قصد بها إحياء ذكرى بناء القصور والمعابد . لقد اصطلح الكتاب فى حكومة الكنيسة على أن كل شىء مرده لفعل القدر على نحو ما يتضح من الفقرة الآتية وهى مثـــل من عدة أمثلة .

---

(١) الواقع أن كولنجوود هنا يحمل فكرة معرفة الإنسان بنفسه "Self-knowledge" مدلولا أوسع من مدلولها الفلسفى ، ذلك أنها تعنى فى الفلسفة أن يكون الإنسان على بينة من أنه هو نفس الفرد الذى عاش بالأمس ومنذ عام ، وأنه هو الذى خضع لتجارب هى كذا وكذا . تلك هى الصور التى ترتبط ببعضها البعض عن طريق الذاكرة ووظيفتها فى الكيان الفردى : "Self-knowledge is the identity of personality as an entity persistenthrough change." (المترجم)

(٢) Monsieur Charles F. Jean, in Edward Eyre "European Civilization" (London, 1935), Vol. i, p. 259.

نشأ صراع بين ملكى لاجاش و « أوما » بسبب الحدود الجغرافية لكل من الإقليمين ، فاحتكم الطرفان لميسيلم ملك كيش . عندئذ كانت للآلهة سلطة الفصل فى هذا النزاع ، ومن خلفهم وزراؤهم أو عمالهم ملوك كيش ولاجاش وأوما .

وقال الإله إنليل Enlil ملك المقاطعات كلمة حق فبدأت المشاورات بين الإله « نيجريسو » والإله « شارا » حينئذ أقام ميسيلم ملك كيش فى هذا المكان عموداً بأمر إلهه جى سيليم . ولكن ملك أوما ويدعى أوش Ush تصرف وفق ما أملته عليه أطماعه الشخصية ، فهدم العمود الذى أقامه ميسيلم وقدم إلى سهل لاجاش ، حينئذ تقدم الإله نيجريسو القائد الحربى للإله « إنليل » بحكم عادل ارتضاه الطرفان ، فابتدأ القتال ضد أوما ، وأتى أمر الإله « إنليل » فسحقت « الشبكة » الإلهية الأعداء وأقيمت النصب التذكارية مكانهم فى السهل » .

والذى نلاحظه هو أن الأستاذ چين لم يقل إن السومريين استطردوا فى كتابة تاريخهم على هذا النسق ، وإنما قال إن الأدب السومرى يصور كتابة التاريخ على هذه الصورة . وفى اعتقادى أن ما يقصده هو أن مثل هذه الصورة لا تعطينا تاريخاً حقيقياً ، وإنما تعطينا صورة شبيهة بالتاريخ فى بعض النواحى ، والتعليق الذى أسوقه فى هذا الصدد هو ما يلى : إن مثل هذا الخبر تعبير عن لون من ألوان الفكر لا يتسنى لمؤرخ حديث أن يسميه تاريخاً ، لأنه يعوزه ذلك الطابع العلمى فى أول الأمر . لم يكن هذا من قبيل المحاولة التى تستهدف الإجابة عن سؤال يجهل الكاتب الإجابة عنه فى بداية الأمر ، وإنما هو مجرد سجل لشىء يعرف الكاتب أنه حقيقة . والأمر الثانى أن الحقيقة التى سجلت ليست عملا من الأعمال التى قام بها الإنسان ، وإنما هى تمثل أعمال الآلهة . ولا جدال فى أن هذه الأعمال الإلهية نتجت عنها أعمال قام بها الإنسان (أو من أعمال نشاط الإنسان) ولكن لاينظر إليها فى

أول الأمر على أنها من جهود الإنسان ، ولكن من جهود الآلهة ، وإذن لن تكون الفكرة التي نعبر عنها تاريخية من وجهة موضوعها ، وتبعاً لهذا لن تكون تاريخية بالنسبة لطريقتها ، لأنها لا تستند إلى ترجمة الوثائق ، ولا هى تاريخية من وجهة قيمتها لأنها لا تشير إلى أن هدفها هو معرفة الإنسان بكيانه الذاتي . مثل هـذه المسجلات لا تجدى من حيث معرفة الإنسان بذات الإنسان ، أو على الأقل لم تقصد إلى هذه المعرفة فى الأصل وإنما تخدم معرفة الإنسان بالآلهة .

وإذن تذهب وجهة نظر المؤلف فى هذا الكتاب إلى أن مثل هذه الأساليب لا يمكن أن تكون من قبل النصوص التاريخية . إن الكاتب لم ينصرف حينذاك لكتابة التاريخ ، وإنما كان يكتب عن الدين ، وهى كتابة نستطيع بالنسبة إلى وجهة نظرنا أن نفيد منها بوصفها وثائق تاريخية ؛ إذ الواقع أن المؤرخ الحديث الذى يركز انتباهه على الأعمال الجبارة التى قام بها الإنسان ، يستطيع تفسيرها على أنها أدلة تتعلق بالأعمال التى أداها « ميسيلم » و « أوش » ورعاياهم ، وإنما تكتسب طابع الوثائق التاريخية نتيجة لموت أصحابها ، ولأننا على هذا الأساس ننظر إلى مثل هذه المخلفات على أنها تاريخ ، وذلك هو موقفنا من الألواح والأوانى الرومانية التى هى مخلفات عصر ما قبل التاريخ ، والتى تصبح مخلفات تاريخية بعد موت أصحابها . تكتسب هذه المخلفات طابع الوثائق التاريخية لا لأن أصحابها قصدوا من ورائها شيئاً من هذا ولكن لأننا ننظر إليها نظرة الوثائق التاريخية .

ولم يترك السومريون القدامى شيئاً نستطيع أن نسميه تاريخاً ، ولو فرض أن توفر لهم الوعى التاريخى ؛ فالواقع أنهم عجزوا عن تسجيل مثل هذا الوعى . وقد يجوز لنا أن ننسب لهم شيئاً من هذا ؛ إذ الحقيقة أن الوعى التاريخى ظاهرة حقيقية بالنسبة لنا ، بل هو ظاهرة تطبع نشاط حياتنا كلها ، ولا نستطيع أن نعقل كيف تغيب هذه الظاهرة عن إنسان ، ولكنى

أشك فى هل نحن على صواب أو حق فى هذا التدليل . ولو أننا التزمنا جانب الحقائق التى ظهرت لنا من الوثائق ، لجاز لنا أن نقول إن الوعى التاريخى عند السومريين القدامى هو من نوع المعرفة الخفية أو « الباطنية » التى لا سبيل لنا إلى معرفتها استناداً إلى منهاج البحث العلمى ، وعملا بقانون أوكام Occam الذى يقول إن « عناصر المعرفة بالكون يجب ألا تتعدد بلا مبرر » .

وإذن نستطيع أن نقول إن أسلافنا فى المدينة منذ أربعة آلاف سنة لم يكن لديهم ما نسميه بفكرة التاريخ ، وليس السبب فى هذا على قدر علمنا ، هو أن هؤلاء كان لهم تاريخ لم يفكروا فيه ، وإنما السبب هو أن هؤلاء لم تتوفر لهم المادة التاريخية نفسها . لم يكن هناك تاريخ ، وإنما كان يوجد بدلا من التاريخ مادة تشبه التاريخ من بعض النواحى . ولكنها تختلف عن مفهومنا للتاريخ مقيساً بأركانه الأربعة التى تحدد لنا هذا المفهوم التاريخى فى الوقت الحاضر .

وإذن نستطيع أن نقول إن التاريخ فى وضعه الحاضر ، قد أصبح حقيقة واقعة فى الأربعة الآلاف السنة الماضية فى غرب آسيا وأوروبا ؛ فكيف حدث هذا ؟ وما هى المراحل التى انتهت بنا إلى وجود ما يسمى بالتاريخ ؟ ذلك هو السؤال الذى أجبت عنه إجابة موجزة عارية فى الأجزاء من ١ إلى ٤ .

الجزء الأول

كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان

١ – تاريخ الحكومة الدينية والقصص الخرافى

والآن ما هى الخطوات والمراحل التى انتهت إلى وجود الفكرة الأوروبية الحديثة عن التاريخ ؟ فى اعتقادى أنه لا توجد مرحلة واحدة من هـذه المراحل حدثت خارج إقليم البحر الأبيض المتوسط ، أى أوروبا والشرق الأدنى من البحر الأبيض المتوسط حتى أرض الجزيرة والأراضى الساحلية لأفريقيا الشمالية . ولذا أجد نفسى فى حل من إغفال أى شىء عن الفكرة التاريخية فى الصين أو فى أى جزء آخر من العالم ، باستثناء هذه المنطقة التى أشرت إليها .

لقد اقتبست مثلا واحداً من المراحل التاريخية الأولى لأرض الجزيرة ، يرجع تاريخه إلى عام ٢٥٠٠ ق . م ، وأنا أقول « التاريخ » مع أنه كان يجدر بى أن أقول ما يشبه التاريخ ، والسبب فى ذلك هو ما أشرت إليه من أن الفكرة التى عبر عنها فى هذه الوثيقة تشبه التاريخ فيما تسوقه من بيانات عن الماضى ، ولكنها تختلف عنه من عدة وجوه : أولها أن هذه البيانات ليست أجوبة على أسئلة ليست وليدة البحث ، ولكنها مجرد أقوال تردد ما يعرفه الكاتب بالفعل ، وثانيها أن هذه الأفعال التى سجلت ليست من قبيل جهود الإنسان ، ولكنها على نحو ما يبدو لأول وهلة من الأفعال الإلهية تفصيل ذلك أن الناس تصوروا الآلهة على نسق الآدميين من الحكام ، يملون إرادتهم على الملوك والحكام ، على نحو ما يملى هؤلاء إرادتهم على الخاضعين لهم . ذلك ما نجده فى النظام الهرمى الذى ينتظم توزيع السلطات الحكومية ، مبتدئاً بهذه السلطات على الأرض . ثم تنسيقها فى حلقات تصاعدية تربط بينها وبين سلطات السماء ، فبدلا من أن يستطرد النظام على أساس الرعايا ، صغار الموظفين ، كبار الموظفين ، ثم الملك . . يبتدئ

بالرعايا فصغار الموظفين فكبارهم فالملك ثم الله فى نهاية الحلقة ؛ وسواء أكانت قد رسمت الحدود الدقيقة التى تميز بين الملك والله ، بحيث يصبح الإله هو الرئيس الحقيقى للجماعة والملك خادمه ، أم كان الملك هو الله بلا تفرقة بين الاثنين ، بمعنى أن الأول هو الصورة المجسدة للإله فى شكل من الأشكال التى أضفت عليه الطابع القدسى بصورة من الصور ، تفرق بينه وبين الآدمية . . فذلك ما لا قبل لنا على الخوض فيه ، لأن أية إجابة عنه لا تخرج بنا على أن الحكومة مردها فى الأصل إلى الله .

والتاريخ من هذا النوع ، هو الذى أريد أن أطلق عليه التاريخ الدينى ، ولا أقصد بكلمة « تاريخ » هنا التاريخ بمعناه العلمى أو بمفهوم الكلمة ، وإنما أقصد عرضاً لجانب من الحقائق المعروفة ، ولكنها فى نفس الوقت مجهولة بالنسبة لقوم آخرين يعبدون إلها بالذات ، ومن ثم وجب عليهم أن يكونوا على بيِّنة من آى وجوده فى الخلق .

وهناك نوع من المادة الشبيهة بالتاريخ نجدها فى أدب أرض الجزيرة وهى الأساطير . . ذلك أن التاريخ الدينى ، وإن كان فى الأصل لا يعرض لأفعال الإنسان ، فهو مع ذلك يتناول هذه الأفعال ، بمعنى أن الهياكل المقدسة فى هذه الأساطير تصور الحكام الروحانيين فى المجتمع الإنسانى ، وإذن تهدف أعمالهم إلى خير الجماعة فى الوقت الذى تظهر فيه عن طريق الجماعة . ولم تكن الإنسانية فى هذا التاريخ الدينى تمثل عنصراً من عناصر القوة والنشاط ، ولكنها كانت فى معنى من المعانى وسيلة هذا النشاط ، كما كانت فى نفس الوقت أداته المسخرة . أضف إلى ذلك أن ألوان هذا النشاط ، كانت فى تفكيرهم تمثل مراحل متتالية فى سلسلة أحداث ترتبط بعامل الزمن ، يحددها تاريخ ماض . أما قَصصُ الخرافة ، فعلى العكس من ذلك لا يعرض لأعمال البشرية إطلاقاً ؛ بل لقد استبعد منه أى أثر لأعمال الإنسان

بحيث تجد أبطال القصة كلهم من الآلهة ، فى حين أن الأعمال المقدسة التى يسجلها هذا القصص ، ليست من قبيل الأحداث التى سجلت فى تاريخ ماض ، والمفروض أنها حدثت فى الماضى فعلا ، ولكن فى ماض سحيق لا قبل لبشر بمعرفة تاريخه . تلك أحداث تخرج من إطار الزمن ، ولذا أطلق عليها « بداية الأشياء » ومن ثم تجد الأسطورة يطبع أحداثها طابع الزمن على نحو ما نتصور ، لأنها تعرض الأحداث فى حلقات متواصلة بالترتيب الزمنى . إن هذا الطابع فى حقيقته لا يشير إلى الزمان ولكنه شبيه به فقط . ومعنى ذلك أن واضع القصة يصوغها فى لغة تصدق على الترتيب الزمنى ، كمجاز يستطيع عن طريقه التعبير عن علاقات لا يعتقد أنها تخضع لقيد الزمن ، وعلى ذلك نجد أن موضوع القصص الذى استطرد فى تفاصيله استناداً إلى لغة تنتظم الترتيب الزمنى للأحداث ، لا يعدو فى هذه الأساطير أن يكون عرضاً للعلاقات بين مختلف الآلهة أو العناصر المختلفة للطبيعة المقدسة . لذلك كان الطابع الذى احتفظت به هذه الأساطير فى موضوعها الرئيسى هو ميلاد الآلهة وسلالتهم .

ولنعرض على سبيل المثال للفكرة الرئيسية فى القصيدة البابلية عن الخلق creation . نجد هذه القصيدة فى صورة لها ترجع للقرن السابع ق . م وهى تقول — ولا شك فيما تقول — إنها ترجع إلى صور أخرى لها قديمة العهد جداً ، يحتمل أنها وضعت فى نفس الفترة التى دونت فيها الوثيقة التى أشرت إليها آنفاً .

« تبتدئ هذه القصيدة ببداية الخليقة . لم تكن هناك موجودات إطلاقاً ولا حتى الآلهة ، ومن حالة العدم هذه نشأ العنصران الكونيان أبسو Apsu ويقصد به الماء العذب ، وتيامات Tiamat ويقصد به الماء الملح . والمرحلة الأولى فى نشأة الآلهة وسلالتهم هى ميلاد « موما Mumma » وهو الابن

الأول لهذين العنصرين . ازداد عدد الآلهة وتناسلوا ومن ثم أصبحوا عناصر ثائرة ضد هذا الثالوث الذى (ابتدأت ببدئه الخليقة) حينئذ قرر أبسو قتلهم جميعاً ولكن الحكيم Ea انتصر عن طريق السحر ، لأنه استطاع بسحره القوى السيطرة على الماء ثم جعل النوم يغشي جفون جده ، ثم لم يلبث أن وضع موما فى الأسر ، ولكن تيامات صممت على الانتقام لهؤلاء الذين غلبوا على أمرهم . . تزوجت من كينجو Qingu وجعلته قائد جيشها ثم ائتمنته على عقاقير السيطرة على المصير . و Ea التى كانت قد ألهمت هذه الخطة لم تلبث أن كشفت عنها للإله القديم أنشار Anshar . انتصرت تيامات فى أول الأمر على هذا التحالف ، ولكن لم يلبث أن ظهر ماردوك Marduk الذى دعا تيامات إلى معركة واحدة فقتلها ، ثم مزق جسدها إلى شطرين ، « كما تمزق السمكة » ، فخلق من نصف واحد السماوات التى زينها بالنجوم ، والنصف الآخر الأرض . لقد خلق الإنسان من دم ماردوك[1] .

وهذان النوعان من المادة التى تشبه مادة التاريخ . . التاريخ الدينى والأساطير ، قد سيطرا على تفكير الشرق الأوسط كله ، حتى الوقت الذى ظهرت فيه اليونان ؛ « فحجر مواب » على سبيل المثال (ويرجع إلى القرن التاسع ق . م) وثيقة كاملة للتاريخ الدينى أثبتت ضآلة التغيير الذى حدث فى الفترة بين ألف وألفى عام فى هذا اللون من التفكير ، على نحو ما نجد فى الفقرة التالية :

« أنا ميشا بن كاموش ملك مواب Moab كان أبى ملكاً على مواب زهاء ثلاثين عاماً ، وانتقل التاج من بعده إلى . وقد أقمت هذا الصرح الشاهق

(١) Jean, in Eyre, op. cit., pp. 271 ff.

لأجل كاموش لأنه نجانى من الهلاك وكفل لى النصر على أعدائى .

« لقد كان إمرى ملك إسرائيل ظالما لمواب دهراً طويلا لأن كاموش كان غاضباً على مملكته ، وجاء من بعده ابنه فلم يلبث أن قال هو أيضاً « سأظلم مواب » لقد قال هذا فى أيامى ، ولكنى انتصرت عليه وعلى بيته ، وقضيت على إسرائيل إلى الأبد ، واستولى أمرى على أرض « ميهيديبا » فعاش فيها أيام حياته كلها ، ونصف أيام حياة أبنائه ، فترة أربعين عاماً ، ولكن كاموش أرجع إلينا هذه الأرض فى أيام حياتى » .

أو لك أن تأخذ مثـلا آخر ، هو فقرة مقتبسة مما جاء على لسان Esar-Haddon ملك نيقيا فى القرن السابع ق . م خاصاً بحربه ضد أعدائه الذين قتلوا أباه سنخريب :

« إن الخوف من الآلهة العظام — آلهتى — قضى عليهم : إنهم حين شاهدوا عنف معركتى فقدوا صوابهم . إن الإلهة إيشتار Ishtar إلهة الحرب والقتال ، تلك التى أحبت رهبانيتى ، وقفت إلى جانبى ، وحطمت صفوفهم . . حطمت خط معركتهم حتى لقد قالوا فى مجلسهم : إنه ملكنا »[١] .

ويحتوى التلمود قدراً كبيراً من التاريخ الدينى والأساطير . وأجد قياساً إلى وجهة النظر التى أقيس بها هذه المؤلفات القديمة ، أن المادة الشبيهة بمادة التاريخ فى العهد القديم ، لا تختلف اختلافاً كبيراً عما يشبهها من قصص فى كتابات أرض الجزيرة ومصر . والفارق الرئيسى هو أن هذه الحكومة الدينية تحتفظ بطابع التخصص فى قصص هذه الشعوب ، ولكنها تحتفظ بطابع التعميم فى الكتاب المقـدس اليهودى . والمعنى الذى أقصد إليه هنا أن الآلهة الذين تعرض لأفعالهم سجلات مصر وأرض الجزيرة ، يعتبرون رؤساء مقدسين لجماعات إنسانية معينة خاصة بها . نعم إن إله اليهود كان

(١) نفس الفصل ص ٣٦٤ .

يعتبر فى معنى من المعانى الرأس القدسى للمجتمع اليهودى ، ولكن بتأثير حركة « الأنبياء » ابتداء من منتصف القرن الثامن ، أخذ اليهود فى الاعتقاد بأن إلههم المقدس هو المسيطر على البشرية قاطبة . وإذن لم يكونوا لينتظروا منه رعاية مصالحهم ضد أعدائهم من الجماعات الأخرى ، وإنما انتظروا منه أن يحكم بينهم بالعدل والقسطاس ، وأن يستن نفس هذه المقاييس العامة فى معاملته لغيرهم من الجماعات . وهذا الجنوح عن مقاييس خاصة تنظم التعامل ، إلى مقاييس عامة تخضع لها البشرية كلها ، لم يؤثر على التاريخ الدينى لليهود وحده ، وإنما أثر على أساطيرهم أيضاً . إنك لتجد أن أسطورة « الخلق » عند اليهود تختلف عنها عند البابليين ؛ فالأسطورة اليهودية تنطوى على محاولة — محاولة ضعيفة من وجهة التفكير والمنطق ، ولكنها على أية حال محاولة — تستهدف تفسير أصل الإنسان بصفة عامة ، ثم هى لا تقف عند هذا الحد ، بل تطمع فى تفسير أصل الشعوب على النحو الذى أورده مؤلفو هذه القصص فيما عمدوا إليه من تقسيم (نقطة الضعف فى المحاولة هى ما يحتمل من أن كل طفل لا بد أن يكون سأل من هم أكبر منه هذا السؤال العسير . « ما اسم زوجة قابيل ؟) والحقيقة أن الإنسان يستطيع أن يقول إن الطابع الذى يتميز به القصص العبرى عن القصص البابلى ، هو أن الأول قد انصرف عن سلالة الآلهة إلى سلالة البشر .

٢ — نشأة التاريخ العلمى على يد هيرودوت

والوجه المقابل لهذه المادة التى عرضناها كلها ، أن إنتاج مؤرخى اليونان بالشكل التفصيلى الذى ورثناه عن مؤرخى القرن الخامس — هيرودوت وثيوسيديدس — يأخذنا إلى عالم آخر لأن ما فطن إليه الإغريق — عن إدراك وتقدير دقيق — أن التاريخ علم ، أو من الممكن أن يكون علماً ، ومن ثم لا بد أن يعرض لأعمال الإنسان . والتاريخ الإغريقى ليس من قبيل

الأساطير ، وإنما هو من قبيل البحث العلمى . إنه محاولة للإجابة عن أسئلة تتعلق بأمور يعتقد الإنسان أنه يجهلها ، وهو ليس بالتاريخ الدينى وإنما هو تاريخ إنسانى ، والمشاكل التى يتصدى لعلاجها ليست من قبيل الإلهيات ، وإنما هى من قبيل أعمال الإنسان ونشاطه . أضف إلى هذا أنه لا يتعلق بالأساطير ، أى أن الحوادث التى يتناولها ليست أحداث ماض سحيق لا يدخل فى إطار التاريخ — لأنه مرتبط ببدء الخليقة — وإنما هى أحداث ماض يمكن تحديد تاريخه قياساً إلى عدد مضى من السنين .

ولكن ليس معنى هذا أن الأساطير — سواء كانت فى صورة تاريخ دينى أو فى قصص خرافى — كانت غريبة عن تفكير الإغريق ؛ فإن إنتاج هوميروس لا يعد من قبيل البحث العلمى ، ولكنه من قبيل الأساطير ، بل يعتبر إلى حد كبير من قبيل أساطير حكومة الآلهة أو حكومة السماء . إنك لتجد أن الآلهة فى أساطير هوميروس تتدخل فى أعمال الإنسان بصورة لا تختلف اختلافاً كبيراً عن الصورة التى تجدها فى أساطير حكومات الآلهة فى الشرق الأدنى . وكذلك عرض هسيود مثلا من أمثلة الأساطير . لن نستطيع أن تقول إن عناصر هذه الأساطير سواء فيها ما يتصل بحكومة الآلهة أو القصص الخرافى ، قد غابت عن المؤلفات التاريخية الخالدة التى كتبها مؤرخو القرن الخامس . ويذهب ف . م كورنفورد فى مؤلفه « تاريخ الخرافة » لثيوسيديدس (لندن ١٩٠٧) إلى أن هذا اللون من التفكير الخرافى ، موجود حتى فى العقلية الجبارة لثيوسيديدس . وطبيعى أن يكون فى قوله هذا صادقاً كل الصدق ، بدليل أنك تجد ألواناً من هذا التفكير الخرافى فى أعمال هيرودوت وبصورة مسرفة ، ولكن ليس المهم فيما يتصل بالإغريق هو أن تفكيرهم التاريخى قد احتوى على بقية مما نسميه مادة غير تاريخية ، ولكن المهم أنك تجد إلى جانب هذه العناصر غير التاريخية عناصر تاريخية فى نفس الوقت .

وخواص التاريخ الأربعة التى عددتها فى المقدمة تضمنت أن التاريخ (١) دراسة علمية ، أو يبتدئ بوضع أسئلة فى حين أن كاتب الأساطير يبتدئ بمعرفة شيء ثم يقول ما يعرف (٢) وأنه يختص بأعمال الإنسان أي يتساءل عن أشياء من عمل الإنسان تمت فى أوقات محددة إلى الماضى (٣) وأنه يخضع للعقل ، بمعنى أن إجابته عن الأسئلة التى أثارها تستند إلى أسس هى الوثائق التاريخية التى يُرْجَع إليها (٤) وأنه يكشف عن نفسه ، أو أنه قائم ليحدث الإنسان عن حقيقة الإنسان ، وذلك عن طريق سرده للأعمال التى قام بها الإنسان . والآن نجد أن الخواص الأولى والثانية والرابعة من هذه تبدو واضحة فى إنتاج هيرودوت . تفصيل ذلك (أ) أن القول بأن التاريخ بوصفه علماً كان من ابتكار الإغريق ، هو ما تشهد به سجلات هذه الدراسة حتى يومنا هذا على النحو المتضمن فى هذا الاسم الذى وضع له . إن كلمة « تاريخ » يونانية فى الأصل ومعناها بحث أو استقصاء . هيرودوت الذى اتخذها عنواناً لكتابه قد « استحدث بهذا ثورة فى التأليف » (كما يقول كرواسيه مؤرخ الأدب الإغريقى[١]) لقد اقتصرت أعمال الكتاب القدامى على القصص ، ولكن المؤرخ على حد قول هاو وويلز يبدأ بالكشف عن الحقيقة ، واستعمال هذه الكلمة الأخيرة بما يتبعها من معان هو الذى يجعل من هيرودوت إمام التاريخ . إن تحويل الأساطير إلى تاريخ « علمى » لم يكن بالأمر المألوف عند العقلية الإغريقية ، وإنما كان فتحاً جديداً فى القرن الخامس أتى به هيرودوت (ب) وواضح كذلك أن التاريخ فى نظر هيرودوت دراسة اجتماعية ، تتميز عن دراسة الأساطير أو حكومات تستند إلى سلطات السماء ، على نحو ما قاله فى مقدمته من أن هدفه هو وصف أعمال الرجال (ح) ثم هو يصف هذا الهدف بقوله ، إن هذه الأعمال لن تنساها السلالة البشرية .

(١) Histoire de la littérature grecque, vol. ii, p. 589, apud How and Wells,ommentary on Herodotus (Oxford, 1912), vol. i, o. 58.

وهنا نأتي إلى الخاصة الرابعة من الخواص التاريخية الأربعة التي تحدثت عنها ، وأقصد بها أن التاريخ يخدم معرفة الإنسان بحقيقة الإنسان ، ونريد أن نشير هنا بصفة خاصة إلى ما يقصده هيرودوت من التاريخ يبرز الجانب العقلي الذي يسيطر على نشاط الإنسان ؛ ومعنى ذلك أن التاريخ يكشف عن أعمال الإنسان ، ثم هو فى نفس الوقت يكشف عن السبب الذى من أجله أقدم الناس على هذه الجهود . إن هيرودوت لا يقف عند مجرد التفكير فى الأحداث ، وإنما يخضع دراسة هذه الأحداث للتقدير الإنسانى البحت بوصفها أحداثاً إنسانية لها ما يبرزها أو يبرر القيام بها فى تفكير الإنسان علماً بأن المؤرخ مختص ببحث هذه الأسباب أو المبررات .

وتبدو هذه الاعتبارات الثلاثة مرة أخرى فى مقدمة ثيوسيديدس التى كانت فى الواقع متأثرة بروح هيرودوت ، كان ثيوسيديدس يكتب باليونانية لا الأيونية ، ولذلك لم يستعمل كلمة ἱστορίη ولكنه يشير إليها فى عبارة أخرى يوضح أنه ليس من الرواة ، وإنمـــا هو طالب علم يضع الأسئلة بدلا من أن يكرر الأساطير ، نجده يدافع عن الموضوع الذى اختاره ، بقوله إن الأحداث التى سبقت حرب البلوبونيز لا يمكن التأكد منها ، ثم يؤكد هدف التاريخ بوصفه دراسة اجتماعية ، بالإضافة إلى وظيفته التى تكشف نفسها ، وذلك فى أسلوب يحذو حذو سلفه . ونجد أنه فى ناحية من النواحى يفوق هيرودوت لأن الأخير لا يشير إلى الوثائق التاريخية ، وهى الركن الثالث من الأركان التاريخية التى أشرت إليها ، وعلى القارئ أن يبحث فى مؤلفاته ليتبين بنفسه مدى تقديره لهذه الوثائق التاريخية ، ولكنه يقول بصريح العبارة إن البحث التاريخى يقوم على المصادر التاريخية « إذا ما نظرت إلى الموضوع على ضوء الوثائق التاريخية » . أما عن تفكيرهم فى طبيعة هذه الوثائق وطريق المؤرخ إلى تفسيرها ؛ فذلك ما أعرض له فى البند الخامس .

٣ – التفكير الإغريقى فى اتجاه يتعارض مع التاريخ

وأريد فى نفس الوقت أن أشير إلى ما أنتجه هيرودوت من تاريخ بالمعنى العلمى ، لأن هيرودوت من قدامى الإغريق ، فى حين أن التفكير الإغريقى القديم ، بصفة عامة يسير فى اتجاه دقيق محدود لايلتئم مع نمو التفكير التاريخى ، وإنما كذلك يستند على – نحو ما نعتقد – إلى ميتافيزيقا تمقت التاريخ مقتاً شديداً . إن التاريخ علم يعرض لجهود الإنسان ، أى أن المادة التى يعرض لها المؤرخ هى تلك الأعمال التى قام بها الرجال فى الماضى . وتلك أعمال تتعلق بدنيا طبعت على التغيير ... دنيا يحدث فيها اليوم ما يمتنع حدوثه فى الغد ؛ ومثل هذه الأحداث طبقاً لوجهة النظر الميتافيزيقية للإغريق ، غير قابلة لأن « تعرف » ومن ثم يجب أن يكون التاريخ محالا .

وقد اصطدم التفكير الإغريقى بنفس هذه الصعوبة حين عرض للدراسة الكون المادى ما دام يصدق عليه الوصف السالف ، وإذا كان كل شىء فى هذا الكون عرضة للتغيير ، فأى شىء فى مثل هذا الكون يستطيع أن يفهمه العقل ؟ كان هؤلاء على ثقة من أن أى شىء خليق « بالمعرفة » يجب أن يتسم بالدوام أو الاستمرار ، لأنه لابد أن يحتفظ بطابع أصيل له ، وإذن لا يمكن للشىء أن يحمل بين طياته عناصر فنائه إذ لو كان من الممكن « معرفة » الشىء لاستتبع ذلك أن له كيانه المحدود المرسوم ، ولو صدق هذا الوصف الأخير للشىء ، لكان معناه أنه يحتفظ بهذا الكيان كاملا وبمعزل عن أى شىء آخر ، بحيث لا يمكن أن يتحول إلى شىء آخر نتيجة لنشاط عنصرى داخلى فى تكوينه ، أو قوة خارجية تأتى عليه . والواقع أن التفكير الإغريقى أحرز أول انتصار له حين اكتشف أن موضوعات « المعرفة » الرياضية هى التى استوفت هذه الشروط . إن القضيب المستقيم من الحديد يمكن (بالطرق) أن ينحنى كما يمكن لسطح من المـــاء أن يتموج ، ولكن الخط المستقيم

والمسطح على نحو ما يفكر الرياضيون ، من قبيل الأشياء الأبدية التى لا تتغير خواصها .

وانسياقاً وراء هذا النوع من التدليل الجديد دأب التفكير الإغريقى على التمييز بين لونين من ألوان التفكير : « المعرفة » بمعناها الدقيق و « المعرفة » من النوع الذى نفسره بكلمة « رأى » ويقصد بالرأى هنا تلك المعرفة التجريبية الناقصة بظواهر الكون التى تتعرض للتغيير الدائم . تلك هى معرفتنا العابرة بحقائق الكون العابرة أيضاً ، ومن ثم تصدق مثل هذه المعرفة فى نطاق محدود هو الزمان والمكان ، وهى فى نفس الوقت من نوع المعرفة السريعة التى لا تستند إلى أسباب ولا تقبل البرهنة (الرياضية أو المنطقية) ونجد على العكس من ذلك أن المعرفة الحقيقية لا تصدق على الزمان والمكان فقط ، وإنما تصدق على كل زمان ومكان وأنها تقوم على البرهنة (الرياضية أو المنطقية) ومن ثم تستطيع دحض الخطأ وتفنيده استناداً إلى أداة النقد الجدلى .

معنى ذلك أن الظاهرة فى نظر الإغريق يمكن أن تعرف فى نطاق إدراكها إدراكاً حسياً فقط فى حين أن المعرفة بهذه الظاهرة لا تقبل البرهنة إطلاقاً . والتقدير المسرف لهذه النظرية — على النحو الوارد فى الفلسفة الإليائية — هو الذى يسيء استعمال هذه الأداة الجدلية ، التى لا يصدق برهانها إلا فى حالة تفنيد الخطأ حين نكون بصدد المعرفة الحقيقية ، نحاول البرهنة على أن التغيير لا وجود له ، وأن « الآراء » التى نسوقها بصدد التغيير ، ليست فى الحقيقة « آراء » وإنما هى نسيج الخيال . ولكن أفلاطون يرفض هذه النظرية ، ويرى فى عالم التغيير شيئاً قد يتعذر فهمه فى الحقيقة ، ولكنه فى نفس فى الوقت حقيقى إلى الحد الذى يمكن أن يحيط به الإدراك الحسى ، أو هو يرى فيه شيئاً هو تعبير عن مرحلة بين مرحلتين : الأولى مرحلة العدم التى قالت بها الفلسفة الإليائية ، والثانية

مرحلة الحقائق الأبدية في صورتها الكاملة المفهومة . وتجد طبقاً لمثل هذه النظرية أن فكرة وجود « علم » تاريخ فكرة محالة . لأن فكرة وجود علم تاريخ لا بد أن تستوفى خاصتين : الأولى أن التاريخ ينبغى أن يعرض لدراسة هذه الظواهر التى يتناولها التغيير ، والثانية هى أن التاريخ ينبغى أن يكون تاريخاً علمياً أو تخضع قضاياه للبرهنة الرياضية والمنطقية . ولكنك تجد استناداً إلى هذه النظرية ، أن الشىء الذى يتسم بالتغيير وعدم الاستقرار لا يمكن أن يخضع للبرهنة الرياضية أو المنطقية ، ومن ثم لا يمكن أن يكون موضوعاً للعلم بل يمكن أن يكون موضوعاً للإدراك الحسى فقط حيث يستطيع الجهاز الحسى للإنسان أن يدرك هذه الظواهر المادية العابرة فى حالة خضوعها للتغيير . كذلك من الضرورى بالنسبة لوجهة النظر الإغريقية هذه ، أن يقصر هذا الإدراك الحسى العابر لظواهر موقوتة متغيرة عن أن يكون علما أو أساساً لعلم .

٤ — التفكير الإغريقى فى طبيعة التاريخ وقيمته

على أن الشغف الذى حدا بالإغريق إلى البحث عن مثل أعلى « للمعرفة » لا يخضع فى صورة من صوره للتغيير ويتسم بالأبدية ، قد يجعلنا بسهولة نخطىء تقدير اهتمامهم بالتاريخ . وربما جاز أن نعتقد تحت تأثير هذا الشغف وإثر قراءة عابرة ، أنهم لم يهتموا بالتاريخ على نحو ما يخطىء قارئ غير مدقق تقدير أفلاطون للشعر استناداً إلى ما رآه من حملة قاسية قام بها على الشعراء[1] . ولكى نستطيع تفسير هذه الأشياء أو إدراكها الإدراك

---

(١) الجمهورية الجزءان التاسع والعاشر حيث ينتقد أفلاطون الشعراء نقداً قاسياً وردت فيه العبارتان التاليتان (١) أن التصوير الشعرى أبعد من الحقيقة بمرحلتين "Something twice removed from truth" (٢) أن الشعراء لا يعرضون إلا للتافه من الأمور "Poets Select the least worthy material" (المترجم نقلا عن ترجمة Jowett) .

الصحيح ، ينبغى أن نذكر أنه لا يوجد مفكر قوى أو كاتب يجيز لنفسه مهاجمة رجل مفلس أو غير مسئول ؛ فإن ذلك الجدل العنيف الذى يهدف إلى تفنيد نظرية معينة ، ينهض دليلا من أقوى الأدلة على أن لهذه النظرية أثرها فى بيئة الكاتب ، بالإضافة إلى ما لها من جاذبية تستهويه . ولا جدال فى أن شغف الإغريق بالبحث عن القيم الأبدية على هذه الصورة مرده إلى أن الإغريق أنفسهم كانوا على بينة من مظاهر الحس والتغيير فى هذا الكون . لقد عاش هؤلاء فى زمن تغيرت فيه الأحداث التاريخية بسرعة مذهلة وفى بلد أتت عليه الزلازل وتعرض لفعل التعرية فتغير وجه الأرض بعنف لا مثيل له فى بلد آخر . وإذن لقد لمس هؤلاء فى الطبيعة مرآة دائمة التغير ، وفى الحياة الإنسانية تغييراً أشد قسوة ومرارة منه فى أى شىء آخر . كان الإغريق على النقيض من الصينيين ، أو من مدنية العصور الوسطى فى أوربا ، حيث استند تفكير الناس فى الحياة الاجتماعية ، إلى أمل فى أن يبقى صرح هذه الحياة فى جوهره بمعزل عن التغيير ، ومن ثم انصرفت جهودهم فى أول الأمر إلى مهادنة حقيقية واقعة صادفتهم هى أن مثل هذا الدوام أو الاستقرار أمر مستحيل . والتسليم بضرورة هذا التغيير فى الشئون الإنسانية ، هو الذى أورث الإغريق حساسية خاصة بالنسبة للتاريخ .

وما داموا قد تبينوا ألا مفر لشىء من التغيير ، فقد تعودوا أن يتساءلوا فيما بينهم ما هى سلسلة التغييرات التى لابد أن تكون قد حدثت بالفعل فأسفرت عن وجود هذه الأوضاع القائمة ؟ معنى ذلك أن وعيهم التاريخى لم يكن من نوع الوعى الذى يستند إلى تقليد عريق فى القدم يصل بين أوضاع جيل وآخر ، فيجمع بين الاثنين فى صورة متناسقة ؛ وإنما كان وعياً إلى ألوان من التغيير لا تبقى ولا تذر . تغييراً من النوع العام الشامل الذى ينتهى بالأوضاع إلى النقيض منها ، تغييراً من الضآلة إلى الضخامة ومن الكبرياء إلى الضعة ومن السعادة إلى الشقاء . ذلك هو تفسيرهم لطابع الحياة الإنسانية

فى مسرحياتهم ، وذلك هو الأسلوب الذى قصوا به بعض مظاهر الحياة فى تاريخهم ، والشىء الوحيد الذى يستطيع أن يقوله داهية ناقد من نوع هيرودوت عن الذات القدسية التى توجه أحداث التاريخ هو أن هذه الذات "ΦΘονερδν καί ταραχῶδες" أى أنه يطيب لها قلب الأوضاع رأساً على عقب وأحداث الاضطرابات فيها . لقد كان يكرر (١ : ٣٢) ما يعرفه كل إغريقى من أن القوة "Zeus" تظهر فى الصاعقة كما تظهر قوة « پوزيدون » فى الزلازل وقوة « أپولو » فى الوباء ؛ وقوة « أفروديت » فى العاطفة الجامحة التى حطمت كبرياء « فيدرا » وعفاف هيبوليتس فى وقت واحد .

ولا جدال فى أن هذه التغيرات المسرفة التى تعرضت لها أوضاع الحياة الإنسانية ، والتى كانت فى نظرهم موضوع « علم » التاريخ بالتحديد ، كانت عسيرة على الإدراك . كان من العسير تفسيرها تفسيراً علمياً (ἐπίστήμη) بل لم تكن من قبيل المعرفة العلمية التى تستند إلى براهين المنطق والرياضة البحتة . ولكن مع هذا كله كانت للتاريخ قيمته الخاصة به عند الإغريق ؛ ذلك هو ما وضحه أفلاطون(*) حين قال بأن الرأى الصادق (وهو من نوع المعرفة الزائفة التى تأتى نتيجة الإدراك الحسى للتغير) ليس بأقل فائدة فى تنظيم شئون الحياة من المعرفة العلمية ، وأن الشعراء يحتفظون بمكانتهم التقليدية فى الحياة الإغريقية بوصفهم المعلمين لمبادئ سليمة من شأنها أن تظهر أن هذه الصورة العامة للتغير تنطوى بطبيعتها على أسباب تسبق النتائج . أضف إلى هذا ما لوحظ بصفة خاصة من أن الإسراف فى جهة من الجهات ينتهى بالشىء إلى تغير شامل بحيث يصبح النقيض مما كان عليه . تلك ظاهرة عجزوا عن تفسير أسبابها فاعتقدوا أن علمهم بها لا يستند إلى شىء غير الملاحظة . ولقد وجدوا أن الثراء المسرف أو القوة المسرفة لبعض

(*) فى مؤلفه Meno ، ٩٧ ا – ب .

الناس تنتهى بهم إلى وضع يتعرضون فيه للفقر المدقع أو الضعف . ولا توجد هنا نظرية للسببية . وليست الفكرة هنا شبيهة بالاستقراء العلمى فى القرن السابع عشر ، بما يستند إليه من أساس ميتافيزيقى يقول بسبب ونتيجة . إن ثراء كروسيوس ليس هو السبب فى سقوطه ، وإنما كان مجرد عرض من الأعراض تسيغه عقلية اللبيب ، يشير إلى اضطراب فى سياق حياته أو توازنها انتهى به إلى الهلاك . ولن تستطيع حتى أن تقول بأن هذا الهلاك عقوبة على شىء يمكن أن تطلق عليه « الشر » فى أى معنى من المعانى الأخلاقية التى تشير إليها الكلمة . وحين خرج أماسيس (كتاب هيرودوت الجزء الثالث بند ٤٣) على بوليكراتيس ، بنى هذا التصرف على شىء واحد هو أن الأخير قد أصبح ثرياً جداً . ذلك أن الأحداث قد سارت شوطاً بعيداً فى اتجاه واحد ، فيحتمل أن تسير نفس الشوط فى الاتجاه الآخر المضاد . وتلك أمثلة لها جدواها لمن يحسن الاستفادة منها ، إذ يستطيع مثل هذا الشخص أن يجعل إرادته تتحكم فى ميزان حياته ، قبل أن تسرف فى اتجاه معين هو نقطة الخطورة ؛ فيحد من أطماعه فى السلطان والثراء بدلا من الانسياق أو الإسراف فيهما . وإذن تكون للتاريخ قيمته وتكون لتعاليمه قيمتها فى الحياة الإنسانية ، لأن حلقات التغيير واتساقه قد تعيد نفسها فتتبع نفس الأسباب نفس النتائج . ومن هنا كان خليقاً بنا أن نذكر تاريخ الأحداث الكبرى ، لأنها تنهض أساساً لسداد آرائنا عن المستقبل ، وتكون أحكاماً لا ترقى إلى مرتبة اليقين ، ولكن إلى مرتبة الاحتمال . . أحكاماً لا تشير إلى ما لا بد حادث ، ولكن إلى ما يحتمل أن يحدث ، حين تشير إلى نقط الخطورة فى أحداث الحياة وتناسقها .

وهذا المفهوم للتاريخ هو النقيض من الجبرية (العلمية) ، لأن الإغريق اعتقدوا أن سياق الأحداث التاريخية من المرونة ، بحيث يحتمل توجيه هذه الأحداث نحو الخير ، إذا ما كان هذا التوجيه بفعل الإرادة البشرية

المستنيرة . تفسير ذلك قولهم إن هذه « الجبرية » لا تصدق على أى فعل من أفعال الإنسان . والشخص الذى توشك أن تلم به مأساة أو كارثة ، إنما تصيبه الصاعقة بالفعل ، لأنه لم يفطن إلى الخطر المحدق به ، ولو أنه فطن إليه لكان فى استطاعته تفاديه . وإذن لقد أحس الإغريق إحساساً شديداً من النوع الساذج ، بقدرة الإنسان على السيطرة على مصيره قدرة لا يحد منها إلا مبلغ العقلية الإنسانية من العلم ، وما فرض عليها فى هذا المضمار من قيود ، والقـدَر الذى يحوم حول الحياة الإنسانية من وجهة النظر الإغريقية إن هو إلا قوة هدامة ، لأن الإنسان يعجز عن تفهم أساليب هذه القوة ونشاطها . ولكنا حتى لو سلمنا بأنه لا يستطيع فهم هذه القوة ، فلا جدال فى أنه يستطيع تقدير أثرها التقدير الصحيح ، وما دامت لديه القدرة على هذا التقدير فقد استطاع أن يجعل نفسه فى الموقف الذى سوف تخطئه فيه ويلات القدر .

ولكنا نجد من ناحية أخرى أن تعاليم التاريخ على الرغم من فائدتها وقيمتها محدودة القيمة بالغموض الذى يكتنف موضوع البحث فى هذا العلم . وهذا هو السبب فيما قاله أرسطو(*) من أن الشعر أدنى إلى العلم من التاريخ ، لأن التاريخ مجموعة من الحقائق التجريبية لا أكثر ولا أقل ، فى حين أن الشعر ينتهى من هذه الحقائق إلى قضية كلية . ويحطثنا التاريخ أن كروسوس قد انهار وأن پوليكراتيس قد انهار أيضاً ، والشعر — استناداً إلى رأى أرسطو فيه — لا يصدر هذه الأحكام الجزئية ؛ وإنما ينتهى إلى القضية الكلية ، وهو أن كل غنى على هذه الصورة لا بد يدركه الانهيار . ولكن أرسطو يذهب إلى أن هذه النتيجة لن تصيب من الدقة العلمية إلا بقدر ، لأننا لا نستطيع أن نتبين منها السبب الذى يحتم انهيار الأغنياء ، أى أن « القضية الكلية » لا يمكن أن تصدق

(*) كتاب السياسة ١٤٥١ "The distillea essence" .

استناداً إلى القياس . ولكنها توشك أن تصل إلى مرتبة القضية الكلية ، لأننا نستطيع الإدلاء بها ، بوصفها مقدمة كبرى لقياس جديد ، يطبق هذه القاعدة العامة على أمثلة جديدة أخرى . ومن هنا نجد أن الشعر فى نظر أرسطو هو « الجوهر الصافى » الذى تمخضت عنه تعاليم التاريخ . والذى يحدث فى سياق الشعر هو أن قضايا التاريخ تحتفظ بغموضها ، فلا تقبل البرهنة الرياضية أو المنطقية ، ومن ثم تبقى مجرد احتمالات ولكنها مع ذلك تصبح من قبيل القضايا المجردة(*) وتبعاً لذلك تعم فائدتها .

ذلك هو تقدير الإغريق لطبيعة التاريخ وقيمته . كان من العسير عليهم اعتباره دراسة علمية ، لأنه لا يلتئم مع تقديرهم العام للدراسة الفلسفية . كان لزاماً عليهم أن يروا أن التاريخ ليس فى حقيقته علماً من العلوم ، وإنما هو مجرد مجموعة من المدركات الحسية . وإذا كان الأمر كذلك ، فإذا كان تقديرهم للوثائق التاريخية ؟ الإجابة التى نسوقها هى أنهم استناداً إلى هذا التقدير ، لم يفرقوا بين الوثائق التاريخية وبين عرض للوقائع المادية يتقدم به من رأى هذه الوقائع رأى العين . أى أن الوثيقة التاريخية هى القصص الذى يدلى به شاهد عيان ، ومنهاج البحث التاريخى هو استنباط هذا القصص .

٥ – منهاج البحث التاريخى عند الإغريق وحدوده

وواضح من هذا كل الوضوح أن هيرودوت نحا هذا المنحى فى تقديره للوثائق التاريخية ، ولكن ليس معنى ذلك أنه صدّق كل ما قص عليه بلا تفنيد أو تحليل ، بل هو على العكس من ذلك أخضع هذا القصص للنقد والتحليل الدقيق ، وهو بهذا يعطينا صورة عن العقلية الإغريقية الأصيلة . لقد كان الإغريق على درجـــة كبيرة من الحذق فى مسائل التقاضى ولم يكن

(*) لأنها بذلك تصبح من قبيل القضايا العامة المجردة فلا تخضـــع لاعتبارات الزمان والمكان . (المترجم)

الإغريقي ليجد أية صعوبة فى تفنيد القصص التاريخى بنفس الأسلوب الذى يفند به ادعاءات خصمه أمام القضاء . لقد اعتمدت كتابات هيرودوت أوثيوسيديديس فى الأصل على أقوال طائفة من شهود العيان كانوا على اتصال شخصى بالمؤرخ . ومهارته كباحث علمى تستند إلى قدرته على مناقشة الوقائع التى يسردها شاهد هذا العيان عن الماضى ، إلى الحد الذى يمكن فيه لهذه المناقشة أن تعطى راوية الأنباء صورة تاريخية تبلورت فيها هذه الوقائع ، فبلغت مبلغ الدقة والتماسك بشكل ما كان يستطيع تصويره لنفسه فى صورة من الصور . وسيكون من نتيجة هذه العملية أن تنقل إلى عقلية الراوية للمرة الأولى ، معرفة حقيقية عن أحداث الماضى ، التى سبق أن أدركها بالحس ، ولكنه حتى حدوث هذه المناقشة ، لم يكن على معرفة بحقيقتها ، ولكن بظواهرها التجريبية فقط (منطقة[1] الإدراك الحسى) .

ومفهوم هذه الطريقة التى اتبعها المؤرخ الإغريقى فى الحصول على مادة علمية للتاريخ ، يخرج بها عن الطريقة التى ينهجها المؤرخ الحديث فى دراسته للوثائق المكتوبة . وتفصيل ذلك أن الراوية ، الذى اعتقد فى أول الأمر أن الصورة التى تبلورت فى ذهنه بطريقة سهلة سلسلة على نحو ما يبدو لأول وهلة مصداقاً للواقع ، يجد الآن أنه قد استبدل بها صورة منقحة دقيقة جاوزت حد النقد ، بحيث صمدت أمام عدد من الأسئلة العسيرة كمثل قولنا : « هل تعتقد فى صدق الصورة التى نقلتها ذاكرتك عن هذه الحوادث ؟ ألا تشعر أنك الآن تنقض ما قلته بالأمس ؟ وكيف تستطيع التوفيق بين سرد الواقعة على هذه الصورة ، وبين سردها فى صورة أخرى تختلف عن هذه كل الاختلاف رواها س ، ص . . . » وهذه الطريقة التى تعتمد على قول شاهد عيان ، هى بلا شك الطريقة التى استندت إليها كتابات هيرودوت

---

(١) ذلك هو الفارق الإغريقى بين الكلمتين "Science" و "Opinion"

وثيوسيديديس أخيراً عن الإغريق فى القرن الخامس بما تميزت به هذه الكتابات من دقة منطقية وتماسك محكم .

ولا نعرف طريقة علمية غير هذه كانت ممكنة بالنسبة لمؤرخى القرن الخامس ، ولكنها مع هذا تنطوى على قيود ثلاثة .

أولها أنها تفرض على المؤرخين الذين التزموها أفقاً تاريخيا ضيقاً . إن المؤرخ الحديث يعرف أن فى استطاعته تفسير ماضى البشرية كله لو توفرت له المقدرة ، ولكن مهما يكن من أمر تفكير مؤرخى الإغريق فى وصف أفلاطون للفيلسوف بقوله « إنه هو الذى عاصر الأزمنة كلها(١) ، فالذى لا جدال فيه ، هو أنهم ما كانوا ليجرءوا على وصف أنفسهم بهذا الوصف . إن للطريقة التى التزموها فرضت عليهم أفقاً ضيقاً لا يتسع لأكثر مما تتسع له ذاكرة الإنسان . والمصدر الوحيد (للمادة التاريخية) الذى كان فى مقدورهم أن يخضعوه للنقد ، هو شاهد عيان استطاعوا مناقشته وجهاً لوجه . نعم تجدهم يقصون قصصاً عن ماض سحيق ، ولكن فى اللحظة التى تتجاوز فيها الكتابة التاريخية الإغريقية حدود هـذا الأفق الضيق (الذاكرة) ؛ تستحيل إلى مادة ضعيفة مفككة ، مثل ذلك أننا لا ينبغى علينا أن نخدع إلى الحد الذى يضفى أية قيمة علمية على ما كتبه هيرودوت خاصاً بأحداث القرن السادس ، أو ما كتبه ثيوسيديديس خاصاً بالأحداث التى سبقت « العيد الخمسينى(٢) لليهودية ، ونجد قياساً إلى وجهة نظر القرن العشرين أن هذه الأقاصيص التى كتبها هيرودوت وثيوسيديديس ممتعة حقاً ، ولكنها لا تعدو قصص الأنباء الذى لا يرقى إلى مرتبة البحث العلمى . تلك ألوان من التقاليد

---

(١) الإشارة هنا إلى عبارة تغنى بها فلاسفة الأجيال نقلا عن أفلاطون قالها فى الجمهورية فى سياق آخر حين وصف الفيلسوف بقوله :

"The Spectator of all time and all existence" .

(2) Pentecontaetia

التى وصلت إلينا عن طريق كاتب عجز عن أن يصل بها إلى مستوى البحوث التاريخية ، لأنه لم يستطع أن يخضعها لطريقة النقد الوحيدة التى ألفها . ومع ذلك كله فإن إنتاج هيرودوت وثيوسيديديس ، لو قيست قيمته بالمقارنة بين نوعين من المادة التاريخية ــ نوع كتب عن ماض بعيد لم تتسع له الذاكرة ، ونوع كتب فى حدود هذه الذاكرة ، فخضع للتحليل والنقد ــ لاتضح أن تدوين التاريخ فى القرن الخامس لم يتأخر ، بل على العكس من ذلك ، أحرز تقدما . وليس المهم فيما يختص بهذين المؤرخين هو أن الماضى البعيد كان بالنسبة لهما ، لم يزل بمعزل عن نطاق التاريخ العلمى ، ولكن هو أن الماضى القريب دخل ضمن هذا النطاق . نريد أن نقول إن هذه المرحلة تمخضت عن ابتكار التاريخ العلمى. نعم كان فى إطار ضيق ، ولكنه نجح فى هذه الحدود أضف إلى ذلك أن هذا هو النطاق الضيق ، لم يكن ليحد من نشاط الإغريق فى هذا المضمار ؛ لأن تطور مدنيتهم بهذه السرعة الفائقة وما استحدث من تغيير فى أوضاع الحياة الإغريقية ، تمخض عن مادة تاريخية ضخمة جديدة ، عرضوا لعلاجها فى حدود البرنامج الذى رسموه لأنفسهم ، واستطاعوا لنفس هذا السبب إنتاج مؤلفات تاريخية ممتازة ــ مؤلفات لم تتطور فى اتجاه آخر أغفلوه ــ ذلك هو الشغف بالبحث فى تاريخ الماضى البعيد .

ونجد ثانياً أن منهج البحث الذى اتبعه المؤرخ الإغريقى ؛ قد حال بينه وبين اختيار موضوعه . وتفصيل ذلك أنه لم يستطع أن يحذو حذو جيبون حين ابتدأ بالرغبة فى كتابة مؤلف تاريخى عظيم ، ثم تساءل عن الموضوع الذى اعتزم الكتابة فيه . إن الموضوع الوحيد الذى استطاع أن يكتب فيه المؤرخ الإغريقى ، هو أحداث الزمان والمكان التى اتسعت لها الذاكرة ، والتى حدثت لأناس بينه وبينهم صلة . ومعنى ذلك أن الموضوع هو الذى يختار المؤلف وليس المؤلف هو الذى يختار الموضوع . وأقصد بهذا أن التاريخ كتب لسبب واحد ، هو أن أشياء ينبغى الاحتفاظ بذكراها ، قد حدثت فلا بد أن

يسجلها أحد من الأحياء الذين عاصروها . بل نستطيع أن نقول كذلك إن الحياة الإغريقية القديمة لم تعرف المؤرخين بالشكل الذى عرفت به الفنانين والفلاسفة ، ولم يكن هناك بينهم من كرس حياته لدراسة التاريخ . وقد كان المؤرخ هو الذى يدون تاريخ حياة الجيل الذى يعيش فيه فقط ، فى حين أن تدوين تاريخ الحياة لم يكن مهنة من المهن .

وثالثها أن منهاج البحث التاريخى عند الإغريق جعل من العسير قيام فروع مختلفة من هذا العلم ، تندرج كلها تحت اسم علم التاريخ العام : لقد تعودنا فى وقتنا هذا أن ننظر إلى الكتب الصغيرة والرسائل التى تعالج موضوعات مختلفة ، على أنها من حيث الفكرة تؤلف أجزاء من التاريخ العام ، فلو أن هذه الموضوعات المختلفة قد أُحْسِنَ اختيارها وأحكم نطاقها وأسلوب علاجها ، لكانت فصولا قيمة فى مؤلف تاريخى واحد . وتلك هى الطريقة التى عرض بها مؤلف مثل Grote لما كتبه هيرودوت عن الحرب الفارسية وثيوسيديديس عن حرب المورة . ولكن لو أن أى تاريخ حياة جيل من الأجيال عرض لنا ، لكان من العسير علينا أن نعيد كتابته مرة أخرى بعد فوات هذا الجيل ، نظراً لأن الوثائق التاريخية التى تستند إليها لن يكون لها وجود . ومعنى ذلك أن الكتاب الذى ألفه كتاب معاصر ، استناداً إلى هذه الوثائق ، يصبح من العسير تنقيحه أو نقده ، ولن يكون كذلك من الممكن أن يُتَضمّن من مؤلف أضخم منه ، لأن مثله كمثل قطعة الفن التى تحتفظ بطابعها الخاص وبكيانها الفردى على نحو ما نتكلم عن التمثال أو القصيدة . . لقد كان مؤلف ثيوسيديديس Κτῆμαἐςαἰεί إنتاجاً فردياً يحمل طابع روحه ، فى حين كان مؤلف هيرودوت يهدف إلى إحاطة الأعمال العظيمة بسياج من المجد لا يتسرب إليه النسيان ، ولن تجد لها من سبب إلا أن فوات جيلهم وانقضاءه كان معناه أن مثل هذه الكتابات تصبح أمراً مستحيلا ، ولو أنه قيل لهم ، إن ما كتبوه سيكتب من جديد أو سيدمج فى مؤلف ؟

تاريخي ضخم ، يعالج تاريخ فترة أكبر من الفترات التي كتبوا عنها ، لاعتقدوا أن في ذلك من السخف ما فيه . يتضح من هذا أن فكرة وجود تاريخ عن اليونان كانت بعيدة كل البعد عن تفكير مؤرخي الإغريق . فقد يتطرق تفكيرهم إلى كتابة تاريخ فترات طويلة فياضة بالأحداث كالحرب الفارسية وحرب المورة ، ولكن بشرطين أساسيين : أولهما أن هذه الأحداث المعقدة ينبغي أن تكون مرحلة متكاملة يجب أن تكون لها بدايتها ومرحلتها الوسطى ونهايتها ، مثل ذلك كمثل موضوع مسرحية تمثل مأساة من مسرحيات أرسطو . وثانيها أن هذه الأحداث ينبغي أن تكون " εὐσύνπτος " في إطار محدود متكامل مثلها كمثل مدينة حكومية في عهد أرسطو . ذلك هو مصداق قول أرسطو[1] حين يقول بأنه لا يوجد مجتمع من المتمدينين الذين يخضعون لحكومة واحدة ، يمكن أن يزيد في الحجم على العدد الذي يصل إليه صوت الخطيب . وهكذا كانت الحدود التي رسمت للكيان السياسي للدولة ، محدودة مشروطة بمثل هذه القاعدة الاجتماعية . وقياساً إلى هذا كانت النظرية التاريخية عند الإغريق تشترط ألا يتجاوز الإنتاج التاريخي لمؤرخ ما ، فترة حياته ، وهي الفترة التي يمكن أن يقاس فيها إنتاجه بمقاييس النقد التي اصطلح عليها هذا العهد .

٦ — هيرودوت وثيوسيديديس

إن عظمة هيرودوت لتبرز في صورة قوية تتضاءل أمامها أية صورة أخرى ، إذا ما ذكرنا أنه بوصفه إماما للتاريخ ، كانت له نزعته الخاصة قياسا إلى تلك الاتجاهات التي طبعت التفكير الإغريقي في عهده . وكانت أهم هذه الاتجاهات الفكرية تتعارض مع التاريخ على النحو الذي أثبته آنفا ، لأنها استندت إلى نظرية تقول بأن الحقائق الثابتة التي لا يدركها التغيير ، هي

---

(1) Politics, 1326b 2—26

وحدها الخليقة بالمعرفة ، ومعنى ذلك أن فكرة قيام علم التاريخ ، فكرة فاشلة ، لأنها تهدف فى الأصل إلى معرفة الظواهر التى يدركها التغيير والتى لا قرار لها ، وتلك هى الظواهر التى لا يمكن معرفة حقيقتها ، ولكننا رأينا أن هيرودوت استطاع عن طريق النقاش والتفنيد أن يسير بمحدثه من مجرد « رأى » إلى « علم يقينى » ومعنى ذلك أنه استطاع أن يصل إلى معرفة حقيقية فى محيط تخيل للتفكير الإغريقى أن المعرفة فيه مستحيلة .

ولا بد حين العرض لنجاح هيرودوت أن نذكر أحد معاصريه ، وهو رجل أخذ على عاتقه الإقدام على كل عسير مستحيل من الأمر سيان فى الحرب أو الفلسفة . ذلك هو سقراط الذى هبط بالفلسفة من السماء إلى الأرض ، قائلا إنه هو نفسه لايعرف شيئاً ، ثم أردف هذا بابتكار أسلوب يكفل تثقيفه وتثقيف الجهلاء أمثاله ، هو أسلوب الجدل والنقاش المستنير . فما هو موضوع هذه الثقافة أو هذه المعرفة ؟ موضوعها أعمال الإنسان وخاصة القواعد الأخلاقية التى تنظم السلوك الإنسانى .

على أن الموازنة بين إنتاج هذين الرجلين من القوة إلى الحد الذى يجعلنى أضع هيرودوت إلى جانب سقراط بوصفه قطباً من أقطاب العباقرة المفكرين فى القرن الخامس ، ولكن تفكيره سار فى اتجاه يتعارض تعارضاً شديداً مع تيارات الفكر الإغريقى ، ومن ثم لم يطل به العهد بعد وفاته . ولقد التزم سقراط الاتجاهات الإغريقية فلم يخرج عنها ، وهذا هو السبب فى أن فلسفته قد بقيت واستؤنفت على يد أفلاطون وعدد آخر من تلاميذه . ولكن لم يحدث هذا بالنسبة لهيرودوت إذ لم يكن له أتباع .

وحتى لو سلمت لمعترض على رأيى هذا ، يقول إن ثيوسيديديس قد التزم تقليد هيرودوت بحق ، فلم يحد عن تفكيره ، لكننا لم نزل بصدد سؤال جوهرى هو : ومن ذا الذى استأنف جهود ثيوسيديديس هذه حين انتهى هو منها ؟ والإجابة الوحيدة هنا ، هى أن أحداً لم يتعهد هذه الجهود

إطلاقاً . والواقع أن هؤلاء عباقرة القرن الخامس ، ولم يجدوا عباقرة من طرازهم يخلفونهم . لا جدال فى انهيار الفن الإغريقى ابتداء من أواخر القرن الخامس ، ولكنه انهيار لم يتبعه انهيار فى العلم الإغريقى . وكان على الفلسفة أن تنتظر مجيء أفلاطون وأرسطو ، كما كان مستقبل العلوم الطبيعية ما زال فياضاً بالأمل فى التقدم والازدهار . فإذا كان التاريخ علما ، فلم كان مقدراً له أن يلقى مصير العلوم الأخرى ؟ لمَ كان أفلاطون يكتب وكأن هيرودوت لم يخلق ؟

الإجابة عن هذا هى أن العقلية الإغريقية اتجهت إلى ضرب من الجمود وضيق الأفق الذى باعد بينها وبين الميل إلى التاريخ . لقد انتصرت عبقرية هيرودوت على هذا الميل ، ولكن البحث عن قيم أبدية لا يأتى عليها التغيير ، هو ما دأبت عليه المعرفة من بعده ، وهو الذى قضى على الوعى التاريخى بصورة تدريجية ، واضطر الناس إلى اليأس من أمل كان يراود هيرودوت فى قيام معرفة علمية تنتظم جهود البشرية فى الماضى .

وليس هذا من قبيل التخمين لأنه ظاهرة نستطيع أن نلمسها ، والرجل الذى تبدو فيه بصورة واضحة ، هو ثيوسيديديس .

على أن الفرق بين هيرودوت وثيوسيديديس فيما يختص بالاتجاه العلمى لكل منهما قليلا ما يتضاءل أمام الفرق بينهما فى أسلوبهما الأدبى . فيتميز أسلوب هيرودوت بالسهولة والتلقائية وقوة الإقناع ، أما أسلوب ثيوسيديديس فطابعه الجفاف والتكلف والغلظة . وحين قراءتى للأخير كنت أتساءل عما أصاب هذا الرجل حتى يكتب بهذا الأسلوب . فكنت أجيب بقولى ، لا بد أن يكون ذا ضمير معذَّب . لقد كان يلتمس أى مبرر لكتابة التاريخ ، فما كان منه إلا أن جنح بكتاباته إلى ما ليست له أية علاقة بالتاريخ . ولقد قال المستر ن . كوشرين فى كتابه « ثيوسيديديس ، والتاريخ العلمى (لندن ١٩٢٩) » — وهو على حق فى اعتقادى — إن الأثر الجوهرى الذى

نال من ثيوسيديديس ، هو طب أبقراط . ولم يكن أبقراط إمام الطب فحسب ، وإنما كان إمام علم النفس أيضاً ، ويبدو أثره بصورة جلية ، لا فى وصف بعض الظواهر كوصف ثيوسيديديس للوباء فحسب ، ولكن فى بعض الدراسات الخاصة بالأمراض السيكولوچية ، مثل وصف الأمراض العصبية التى تأتى نتيجة للحرب بصفة عامة ، والأمثلة الفردية على هذه الظاهرة فى ثورة كورسيقا ومحاورات مليان . قد يكون هيرودوت إمام التاريخ ، ولكن ثيوسيديديس هو إمام التاريخ السيكولوچى .

والآن نتساءل ماذا يقصد بالتاريخ السيكولوچى ؟ ليس هذا من قبيل التاريخ إطلاقاً ، ولكنه علم طبيعى من نوع خاص . إنه لا يروى الحقائق بقصد روايتها فقط ، وإنما يهدف فى الحقيقة إلى إثبات القوانين ، قوانين علم النفس . وليس القانون السيكولوچى حادثة من الحوادث ولا هو بمجموعة من الحوادث المعقدة ، ولكنه قاعدة لا تبديل لها ولا تغيير ، تتحكم فى العلاقة بين الحوادث . وفى اعتقادى أن كل قارئ يعرف المؤلفين يتفق معى حين أقول إن اهتمام هيرودوت انصرف فى الأصل إلى الحوادث نفسها ، فى حين انصرف اهتمام ثيوسيديديس فى الأصل إلى القوانين التى تنظم هذه الحوادث ، ولكن هذه القوانين ليست فى جوهرها سوى الصور الأبدية التى لا يأتى عليها التغيير ، وهى الحقائق التى يذهب التفكير الإغريقى إلى أنها هى وحدها الخليقة بالمعرفة (فى هذا الكون المادى) .

ليس ثيوسيديديس خليفة هيرودوت فى التفكير التاريخى ، وإنما كان هو الرجل الذى احتفظ بتفكير هيرودوت التاريخى مختبئاً مثقلا تكتنفه البواعث التى تتعارض مع التاريخ . تلك قضية يمكن إيضاحها عن طريق ذكر خاصة مألوفة طبعت طريقة ثيوسيديديس . ولك أن تفكر فيما يسوقه من عبارات : لقد أفقدتنا العادة القدرة على الإحساس . ولكن فلنتساءل برهة من الزمن . هل يمكن لرجل معقول تشبعت عقليته بالتاريخ أن يفكر

بمثل هذا الأسلوب التقليدى؟ ثم فكر أولا فى أسلوب شخصيته التى يتحدث عنها . ألا تجد قياساً إلى أسلوب التاريخ ، أنه من غير الجائز أن تجعل كل هذه الشخصيات التى تختلف عن بعضها البعض اختلافاً شديداً ، تتكلم كلها فى أسلوب واحد مرسوم ، وهو أسلوب لم يحدث أن تكلم به أحد فى خطاب موجه للجنود قبل المعركة أو حين الدفاع عن حياة هؤلاء الذين هزموا ؟ أليس من الواضح أن هذا الأسلوب من شأنه أن يوحى بعـــدم الاهتمام بالسؤال : ماذا قال هذا الرجل وذاك بالتحديد ، فى مثل هذه الآونة أو تلك ؟ ثم فكر ثانية فى محتويات هذه العبارات . هل تستطيع أن تقول إن هذه الكلمات تحتوى مادة تاريخية فى جوهرها مهما قيل من أن أسلوبها غير تاريخى؟ لقد وضعت عدة إجابات عن هذا السؤال . يقول ثيوسيديديس (بند ٢٢) لقد حاول « بقدر ما يمكن » أن يتقيد بالمعنى العام للعبارات التى قيلت فعلا . ولكن إلى أى حد يصدق هذا ؟ هو لا يقول بأنه تقيد كل التقيد ، لأنه يضيف إلى قوله السابق إنه نقل موجزاً تقريبياً لما يعتقد أن الخطباء كان فى استطاعتهم أن يقولوا فى مثل هذه المناسبات بما يتفق مع المقام . فإذا ما عرضنا للكلمات نفسها حسب السياق التى وردت فيه ، لم يكن بد من أن نصل إلى خاتمة ، هى أن هذا الذى يتفق مع المقام كان مقيساً بتفكير أو حكم ثيوسيديديس نفسه . لقد أثبت Grote[1] منذ زمن مضى أن محاورات « مليان » تحتوى من الخيال أكثر مما تحتوى من التاريخ . وفى اعتقادى أن أحداً لم يستطع تفنيد قوله هذا تفنيداً مقنعاً . بل يبدو لى أن هذه الكلمات لا تعتبر من حيث المادة « تاريخاً » ، وإنما هى فى جوهرها التعليق الذى ساقه ثيوسيديديس على أعمال المتكلمين . ذلك هو تفسير ثيوسيديديس لدوافعهم وميولهم ، وحتى لو أخطأ هذا التفسير ، لجاز أن ينهض النقاش فى هذا الموضوع برهاناً على أن كلام ثيوسيديديس — من حيث الأسلوب

(1) History of Greece (London, 1892), vol. V, p. 95

والموضوع — إن هو إلا العرف التقليدى الذى سيطر على مؤلف لم تستطع عقليته تركيز الانتباه كله فى الحوادث ، وإنما انصرف إلى حقيقة أو أخرى هى الكامنة وراء هذه الحوادث — حقيقة من تلك الحقائق الأبدية التى لا يأتى عليها التغيير — حقيقة لا تعتبر الحوادث بالنسبة لها ؛ على حد تعبير أفلاطون ، إلا أحداثاً عابرة أو مدركات حسية .

٧ — فترة ما بعد الإسكندر

حدث بعد القرن الخامس ق . م أن تغير تقدير المؤرخ للحوادث ، بحيث لم يعد يخضعها للقيد الزمنى . وتفصيل ذلك أن التفكير الإغريقى حين أصبح على بينة من نفسه وقيمته وهو يغزو العالم ، اختط بنفسه منهاجاً طموحاً كان من العسير تطويره استناداً إلى تقدير يلتزم أحداث الجيل الواحد ، ومع ذلك فقد كان التفكير على بينة من رسالته إلى الحد الذى جعله يقتنع بأن هذا التطوير لابد أن يقوم على وحدة جوهرية تربط بين مراحله . وهذا هو الذى ساعد الإغريق على التغلب على ذلك الطابع الجزئى ، الذى طبع تدوين التاريخ عندهم قبل عهد الإسكندر الأكبر . لقد كان التاريخ فى نظرهم يعرض فى الأصل لوحدة اجتماعية معينة فى وقت معين .

١ — كانوا على بينة من أن هذه الوحدة الاجتماعية المعينة ؛ إن هى إلا وحدة بين عدة وحدات ، وإلى الحد الذى استطاعت عنده هذه الوحدة أن تتصل بوحدات أخرى فى فترة زمنية معينة — سواء التأمت أو لم تلتئم معها — كان لهــذه الوحدات الأخرى أن تظهر على مسرح الأحداث التاريخية . ولكن بالرغم من أن هيرودوت كان مضطراً — انسياقاً وراء هذا السبب — إلى كتابة شىء عن الفرس ، فإن اهتمامه بهم لم يكن مرده إلى الرغبة فى دراسة الفرس أنفسهم ، ولكن لأنهم كانوا أعداء الإغريق — أعداء من النوع القوى الشريف — ولكنهم أعداء لا أكثر ولا أقل .

٢ ــ لقد فطنوا فى القرن الخامس وحتى من قبله إلى وجود ما يسمى بدنيا الإنسان التى تؤلف مجموعة الوحدات الاجتماعية الجزئية ، ومن ثم أطلقوا عليها كلمة ἡοἰκουμένη للتفرقة بينها وبين كلمة ὁκόσμος ، ومعناها الكون المادى . ولكن الوحدة التى تقوم عليها دنيا الإنسان هذه ، لم تكن فى نظرهم أكثر من وحدة جغرافية لا وحدة تاريخية . ولم يكن الوعى التاريخى هو الذى جعلهم على بينة من هذه الوحدة . ولم يفطنوا إلى فكرة تاريخ عام ينتظم أحداث هذا العالم ومراحله وتطوراته .

٣ ــ كانوا على بينة من أن تاريخ المجتمع المعين الذى يهمهم أمره جاء عبر مراحل طويلة ، ولكنهم لم يعنوا بتتبع أصوله فى الماضى السحيق ، والسبب فى ذلك هو ما أشرت إليه آنفاً . وهو أن منهج البحث التاريخى الذى اعتمدوا عليه فى الأصل ، وحتى هذه المرحلة ، كان يستند إلى تفنيد أقوال شهود العيان ، فكان من نتيجة ذلك أن اقتصر بحث المؤرخ فى الماضى على نطاق محدود من الحوادث ، بالقدر الذى تتسع له الذاكرة الإنسانية .

تلك هى نقط الضعف الثلاث التى تغلبت عليها كلها تلك الفترة التى سميناها ما بعد الإسكندر .

١ ــ كان رمز الأفق الضيق الذى طبع تفكير الإغريق فى القرن الخامس ، هو التفرقة اللغوية بين الإغريق والبرابرة ، وهى تفرقة لم يقض عليها القرن الخامس القضاء المبرم ، وإنما خفف من حدتها ، وتلك ظاهرة لم تكن لها علاقة بالنظرية ، وإنما جاءت نتيجة لاعتبارات عملية . وثمة ظاهرة كان قد ألفها الناس فى الحياة المعاصرة ، هى أن فى مقدور البرابرة أن يصبحوا فى عداد الإغريق . وخضوع البرابرة « للإغريقية » أمر يسميه الإغريق الذين جاءوا بعد الإسكندر (ἑλληνίζειν ما معناه أن تتكلم الإغريقية ، وبمعنى أوسع ، أن تنهج النهج الإغريقى فى أسلوب الحياة وأوضاعها) . والفترة التى أعقبت

الإسكندر هي الفترة التي استن فيها البرابرة هذه الأوضاع الإغريقية وأساليبها ؛ يتبع هذا أن الوعي التاريخي الإغريقي الذي قصد به هيرودوت في الأصل شعوراً بالعداء بين الإغريق والبرابرة (حروب الفرس) ، قد استحال إلى شعور بالتعاون المتبادل بين الإغريق والبرابرة ، تعاون جعل من الإغريق قادة ، ومن البرابرة الذين أسلسوا القيادة لهذه القيادة ، إغريقاً هم ورثة الثقافة الإغريقية ، وعلى هذا الأساس ورثة الوعي التاريخي الإغريقي .

٢ ـ حدث نتيجة لغزوات الإسكندر الأكبر التي انتهت إلى خلق وحدة سياسية واحدة من دنيا الإنسان ـ أو على الأقل الجزء الأكبر منها (بجزء تضمن كل العناصر غير الإغريقية التي كانت موضع اهتمام الإغريق) ـ أن أصبح العالم شيئاً أكثر من مظهر جغرافي . فلقد صار مظهر تاريخياً ، وارتبطت إمبراطورية الإسكندر كلها بتاريخ واحد هو تاريخ العالم الإغريقي . والحقيقة هي أن فكرة الاندماج في هذه الوحدة التاريخية كانت هي الفعالة في دنيا الإنسان هذه ، حتى لقد تبين لأي عليم بالأمور حقيقة واقعة ، هي أن التاريخ الإغريقي يؤلف وحدة تاريخية تربط ما بين الأدرياتيكي والسند ، وما بين الدانوب والصحراء . أما بالنسبة للفيلسوف الذي يقدر هذه الحقيقة ، فقد كان من الممكن أن تمتد الفكرة حتى تشمل دنيا الإنسان هذه . يقول الشاعر « يا مدينة سيركروب Cecrops العزيزة ، ألا تقولين يا مدينة زيوس Zeus العزيزة ؟ » هذا بالطبع اقتباس من ماركس أوروليوس[١] في القرن الثاني ب.م ، ولكن الفكرة التي ترى في العالم كله وحدة تاريخية واحدة ، فكرة « رواقية » في جوهرها ، في حين أن الفلسفة الرواقية نفسها إنتاج أصيل تميزت به الفترة التي أعقبت الإسكندر ، وهي نفس الفترة التي ابتكرت فكرة تاريخ عالمي .

٣ ـ ولكن تاريخاً ينتظم العالم ، لا يمكن أن يكتب استناداً إلى شهادة

---

(1) Meditations, IV, 23

يروبها شهود عيان ، ومن ثم كان لابد من ابتكار منهاج جديد هو جمع إنتاج المؤرخين . وكان من الضرورى حينئذ تدوين تاريخ يعتمد على متفرقات اشتقت مادتها من مصادر أخرى (من مؤرخين ثقات فى الموضوع) أى مؤرخين سابقين كتبوا تاريخ مجتمعات معينة فى أزمة معينة . تلك هى طريقة البحث التاريخى التى أسميها طريقة « جمع المقتطفات » ، ومعناها اقتباس المادة التاريخية المطلوبة من كتاب لايمكن التثبت من إنتاجهم ، استناداً إلى مبادئ هيرودوت ، لأن شهود العيان الذين ساهموا فى هذا الإنتاج ليسوا على قيد الحياة . وهى بوصفها طريقة ، تتضاءل أمام طريقة سقراط فى القرن الخامس . تلك طريقة لا تستبعد النقد جملة وتفصيلا ، إذ الواقع أن صدق هذه العبارة أو تلك ، ونسبتها إلى هذا المؤرخ أو ذاك ، يمكن بل يجب أن يكون محل نقاش ينتهى إلى حكم لها أو عليها ، ولكن لا محل لهذا الحكم دون التأكد من أن هذا المصدر مؤرخ جيد بصفة عامة . ونجد نتيجة لهذا ، أن تاريخ العالم الذى كتب عن الفترة التى أعقبت الإسكندر (وهو يتضمن العصر الرومانى) يستند إلى تقدير قيم لإنتاج مؤرخى هذه الفترة الذين عرضوا لأوضاع اجتماعية معينة أو جزئية .

لقد كان إنتاج هيرودوت وثيوسيديديس بما امتاز به من وضوح وإتقان بالغا مبلغ الكمال ، هو السبب فى بعث فكرة جديدة حية عن القرن الخامس فى عقول الأجيال المتعاقبة ، وفى انصراف التفكير التاريخى إلى البحث فى الماضى على نطاق أوسع وأعمق . وكما أن الإنتاج الماضى لأقطاب الفن أقنع الناس بأن أساليب فنية غير أساليبهم ، تحتفظ بقيمتها ، مما كان سبباً فى بعث جيل من علماء الأدب والفن والهواة شغفوا بالاحتفاظ بإنتاج الماضى ، والاستمتاع به كشىء ثمين فى نفسه ، فكذلك ظهر مؤرخون من طراز جديد ، استطاعوا أثر فيض من خيالهم أن يحسوا بأنهم من معاصرى هيرودوت وثيوسيديديس ، فى الوقت الذى كانوا فيه لايزالون على بينة من حاضرهم

والمقارنة بين هذا الحاضر والماضى . لقد أحس مؤرخو الفترة التى أعقبت الإسكندر أن هذا هو ماضيهم ، وبذلك أصبح فى حد المستطاع كتابة تاريخ جديد ، تميز بوحدة قوية فياضة ، مهما يكن مداها أو حدودها ، ما دام هؤلاء المؤرخون قد استطاعوا جمع المادة العلمية ونسجها كلها نسيج قصة واحدة .

٨ – پوليبيوس Polybius

وقد نضجت فى إنتاج پوليبيوس فكرة تاريخ من هذا الطراز الجديد . ومثل پوليبيوس كمثل كل المؤرخين الحقيقيين فى أنه يعرض لموضوع محدود أمامه ، قصة يريد أن يرويها ، قصة تفيض بأحداث لها قيمتها خليقة أن تذكر .. تلك هى غزو روما للعالم . ولكن القصة بدأت بأحداث ماض بعيد ، يمتد إلى قرن ونصف قرن ، وإذن فقد عرضت لتاريخ خمسة أجيال بدلا من جيل واحد . ثم إنه استطاع هذا بفضل وجوده فى روما حيث بلغ الوعى التاريخى بالناس هناك حداً يختلف عن مثله عند الإغريق . لقد كان مفهوم التاريخ عندهم هو أن الحياة خط متصل ، بل هى أوضاع متوارثة عن الماضى قصد إبقاؤها على الصورة التى انتقلت بها إلى هؤلاء المعاصرين دون تغيير أو تبديل ، بذلك تصب أوضاع الحياة فى قالب يتسق مع تقاليد أسلافهم . والرومان الذين كانوا على بينة من أمر ارتباطهم بالماضى ، فى حلقات متتابعة كانوا شغوفين بالاحتفاظ بمعالمه وآثاره ، فلم يقنعوا بمجرد الاحتفاظ بصور أسلافهم ، رمزاً ينطق بدوام الآباء والأجداد ، ورقابتهم على أحفادهم فى الحياة المعاصرة وتوجيهها ، ولكنهم احتفظوا بتقاليد قديمة هى مقومات تاريخهم الجماعى إلى الحد الذى لا يعرفه الإغريق . تلك تقاليد لا بد أن تكون قد خضعت لميل سيطر على أفئدة الناس ، فأضفى كثيرا من خصائص روما الجمهورية فى عهدها الأخير على تاريخها فى المراحل الأولى . ولكن

بوليبيوس ، بما تميز به من عقلية تحليلية نقدية فلسفية ، استطاع أن يتفادى تشويه الحقائق التاريخية على هذه الصورة ، وذلك عن طريق ابتداء الكتابة من النقطة التى اعتقد أن مصادره التى نقل عنها قد صدقت فيها ، وهو فى اعتماده على هذه المصادر ، لم يحدث أن سمح لقدرته على النقد والتحليل ، أن تغفل شيئاً أو تسلم به تسليما أعمى . على أن فكرة تاريخ عالمى وقومى فى آن واحد ، فكرة مردها إلى الرومان الذين تقيدوا فى كل مراحلهم بما تعلموه عن العقلية التى سادت بعد الإسكندر ، فكنت ترى بطل القصة التاريخية ، يتمثل فى روح جماعة سرت فى الماضى والحاضر ، فى حين تجد أن موضوع القصة كلها يدور حول توحيد العالم وإخضاعه لزعامة الجماعة ، ولكنا حتى هذه المرحلة ، لم نصل لفكرة « تاريخ قومى » بالمعنى الذى نفهمه ، ونعنى بها تاريخاً قومياً يعرض لتاريخ حياة شعب منذ نشأته . مثل ذلك ما رآه بوليبيوس ، من أن تاريخ روما يبتدئ عند النقطة التى تمت وتكاملت فيها فاستعدت للقيام برسالتها فى الغزو . وأما عن المشكلة الشائكة التى تتعلق بنشأة الروح القومية ، فلم يعرض لها أحد . ويذهب بوليبيوس إلى أن الروح القومية الناضجة هى الجوهر الدائم الذى لا يتغير وإن كان يختفى وراء كل تغيير . وكما أن الإغريق قد عجزوا حتى عن التفكير فى احتمال إثارة المشكلة التى نطلق عليها مشكلة نشأة الشعوب التى أعقبت الإسكندر ، فكذلك لم يحدث أن فكر بوليبيوس فى مشكلة نشأة الشعب الرومانى ، وحتى لو فرضت أن كانت لديه معرفة بالأسس التقليدية التى قامت عليها روما — وهو الأمر الذى لا شك فيه — فإنه لم يجد عناء فى استبعاد هذه المعلومات من محيط معرفته ، لاعتقاده أنها تخرج عن النقطة التى يبتدئ عندها العلم التاريخى على النحو الذى يفهمه .

واقترن باتساع مدلول التاريخ على هذه الصورة ، مفهوم لفكرة التاريخ تميز بالدقة والتحديد أكثر من سالفه . ذلك أن بوليبيوس لا يستعمل كلمة

'ἱστορία' فى معناها الأصلى العام كأن تدل على أى نوع من أنواع البحث ، ولكنه يقصد بها التاريخ بالمعنى الحديث من الكلمة . أى أن الموضوع قد استحال الآن إلى ضرب خاص من ضروب البحث يجب أن توضع له تسمية خاصة به . إنه يدافع عن أحقية هذا العلم فى أن يكون موضوعاً للدراسة عامة هو هدفها ، ويشير فى أول عبارة من كتابه إلى أن أحداً لم يفكر فى ذلك حتى هذه اللحظة ، كما يعتقد أنه الشخص الأول الذى فكر فى التاريخ على هذه الصورة ، وأنه نوع من التفكير له قيمته العامة . ولكنه فى تفسيره لهذه القيمة ينهج نهجاً خاصاً به ، يدل على أنه استطاع أن يوفق بين تفكيره وبين النزعة المعارضة لها ، أو النزعة التى تكفر بالتاريخ لأنه يبحث فى العرض لا الجوهر ، على نحو ما أوضحت أن هذا هو الاتجاه الذى سيطر على العقلية الإغريقية . فالتاريخ قياساً إلى هذه النزعة لا يمكن أن يكون علماً ، إذ لا يوجد علم يعرض للأشياء الزائلة(1) . وإذن لن تكون قيمته من قبيل النظرية أو العلمية ، وإنما هى من قبيل القيم العملية ، من نوع القيمة التى نسبها أفلاطون لما سماه 'δόξα' ويقصد بها شبه المعرفة (أو المعرفة الظاهرية) التى لا تتصرف إلى القيم الأبدية التى يمكن إدراك حقيقتها ، وإنما تتصرف إلى الظواهر الموقوتة التى يدركها الحس . إن پوليبيوس يقبل هذه الفكرة ويؤكدها ، وإذن يرى التاريخ فى نظره خليقاً بالدرس ، لا لأنه من الوجهة العلمية صادق ، أو تخضع أحداثه للبرهنة الرياضية ، ولكن لأنه مدرسة ومجال للحياة السياسية .

ولكن إن كان ثمة أحد قد تقبل هذه الفكرة فى القرن الخامس (وما من أحد تقبلها لأن هيرودوت كان لا يزال يرى أن التاريخ علم ، فى حين أن ثيوسيديديس على حد معرفتى ، لم يتعرض لمشكلة قيمة التاريخ إطلاقاً) فلا بد أن يكون قد استنتج أن قيمة التاريخ مرهونة بقدرته على تمرين رجال

---

(1) transitory things

السياسة والحكم ، أمثال بركليز وغيره ، ليستطيعوا بذلك إدارة شئون جماعاتهم بمهارة ونجاح ، تلك فكرة سلم بها إيسوقراط فى القرن الرابع ، ولكنها أصبحت فى حيز المستحيل فى زمن بوليبيوس ، ذلك أن السذاجة التى طبعت الثقة بالنفس فى العصر الذى أعقب الإسكندر ، قد اختفت باختفاء المدنية الحكومية . لم يفكر بوليبيوس فى أن دراسة التاريخ ستجنب الناس الوقوع فى أخطاء أسلافهم ، ثم تمكنهم من إحراز نجاح دنيوى لم يستطع إحرازه هؤلاء الأسلاف ، لأن النجاح الذى قد يأتى نتيجة لدراسة التاريخ ، هو فى نظره من نوع النجاح الداخلى ، بمعنى أنه انتصار على النفس لا على الظروف الخارجية . أى أن الذى نتعلمه من مآسى أبطال التاريخ ، ليس هو تفادى مثل هذه المآسى فى حياتنا ، ولكن هو الصمود أمامها فى الضراء وحين البأس ، إن فكرة القدر أو (الفرصة) تحتل مكاناً كبيراً فى هذه الفكرة عن التاريخ حتى لقد أدخلت عليه عنصراً جديداً هو الجبرية(1) determinism ، وكلما اتسع أفق الصورة التى يصورها المؤرخ ، تضاءلت تلك الإرادة الحرة التى يمارسها الفرد . وهنا يجد الفرد نفسه عاجزاً عن السيطرة على مصيره ، بمعنى أن ما يحاول أن يفعله ، يصيب قدراً من النجاح أو الفشل مقيساً بذكائه أو الفقر فى هذا الذكاء . إن القدر هو الذى يسيطر عليه ، وحرية الإرادة لا تظهر فى السيطرة على أحداث الحياة الخارجية بالنسبة له ، ولكن فى السيطرة على الحالة النفسية التى يواجه بها هذه الأحداث . وهنا نجد أن بوليبيوس يقيس التاريخ بنفس المقاييس أو المفاهيم التى سادت بعد الإسكندر والتى طبقها الرواقيون والأبيقوريون فى نطاق علم الأخلاق . ولكن هذه المذاهب اتفقت على أن المشكلة فى علم الأخلاق لا تتعلق بالسيطرة على الحوادث التى تقع فى العالم المحيط بنا ، على حد تفكير علماء الأخلاق الإغريقيين القدامى ، وإنما تتعلق بالسبيل إلى الاحتفاظ بجوهر

(1) المناقشة بين « الجبر » و « الاختيار » determinism & Inderminism .

النفس سليما متزنا عند اليأس من السيطرة على الأحداث الخارجية . لم يعد الوعى الذاتى فى نظر التفكير بعد الإسكندر هو المقدرة على غزو العالم الخارجى ، على نحو ما ذهب إليه هذا التفكير فى الماضى ، وإنما كان حصناً يقى الفرد شر عالم غادر لا سبيل إلى مهادنته .

٩ – ليڤى وتاسيتوس

كان إنتاج پوليبيوس إيذاناً بانتقال التفكير التاريخى بالمعنى التقليدى الذى استنه المؤرخون بعد الإسكندر إلى أيدى الكتاب الرومان : وما طرأ عليه من تطور أصيل جاء نتيجة لجهود ليڤى ، الذى ابتكر تلك الفكرة الجميلة التى هدفت إلى كتابة تاريخ لروما منذ نشأتها الأولى . لقد عالج پوليبيوس جزءاً كبيراً من موضوعات كتابه ، استناداً إلى منهاج البحث الذى شاع فى القرن الخامس بالاشتراك مع أصدقائه علماء سيپونيا ، الذين تتبعوا المراحل النهائية فى تكوين العالم الرومانى الجديد . والمراحل التمهيدية فى كتاب پوليبيوس ، هى وحدها التى اعتمدت على وسيلة جمع المقتطفات التاريخية نقلا عن المصادر التاريخية الأولى . أما على يد ليڤى فقد تغير مركز الجاذبية ، ذلك أن هذه المقتطفات لم تقتصر على المقدمة ، وإنما شملت الكتاب كله . لقد كانت مهمة ليڤى كلها هى الجمع بين السجلات التقليدية التى احتوت المراحل الأولى من تاريخ روما ، وإدماجها كلها فى صلب مؤلف واحد يستطرد فى تفصيل تاريخ روما . ذلك هو المجهود الأول من نوعه . لقد اعتقد الرومان أن تاريخهم وحده هو الخليق بأن يدون : ذلك لأنهم كانوا على ثقة من سموهم على جميع الشعوب الأخرى ، ومن أنهم قد خصوا وحدهم بالفضائل التى تستحق أن تسمى بذلك الاسم . ومن ثم نجد أن تاريخ روما بالصورة التى يرويها ليڤى ، لم يكن فى نظر العقلية الرومانية مجرد تاريخ من عدة تواريخ أخرى ، يمكن أن يدون داخل إطار محدود معين ، وإنما كان

هو التاريخ العام . . كان تاريخ الحقيقة التاريخية التى لا يرقى إليها الشك . .
كان تاريخ العالم بأسره لأن روما قد أصبحت الآن – كما أصبحت
إمبراطورية الإسكندر – هى العالم بأسره :

كان ليڤى مؤرخاً فيلسوفاً . . أقل فلسفة من پوليبيوس بدون شك
ولكن أكثر فلسفة بمراحل من أى مؤرخ رومانى من العصر الأخير ، ومن
ثم تكون مقدمته خليقة بالدرس العميق . وهنا أعلق فى إيجاز على بعض
النقط التى عرضت لى فيها . أولها قوله إن بحثه لا يرقى إلى مرتبة البحث العلمى
إلا بقدر متواضع . إنه لا يزعم أنه بحث بحثاً علمياً دقيقاً ، أو أنه يستند إلى
منهاج مبتكر للبحث العلمى . إنه يكتب عن عقيدة فى أن ما يصيبه من قدر
من النجاح ، يميز بينه وبين كتاب التاريخ ، إنما يعتمد على ما أوتى من
صفات الأديب ، علماً بأن هذه الصفات على نحو ما اتفق عليه قراؤه من
النوع الممتاز . ولست هنا فى حاجة لاقتباس عبارات الثناء التى أزجاها فريق
من الكتاب المختصين أمثال كانتيليان[1]. وثانيها أنه يؤكد هدفه الأخلاقى . فهو
يقول بأن قراءه لا شك يفضلون الاطلاع على الماضى القريب ، ولكنه يريد
منهم الاطلاع على الماضى البعيد أيضاً ، لأنه يريد أن يحتفظ أمامهم بالمثل
الأخلاقية التى سادت فى الأجيال الأولى ، يوم كان المجتمع الرومانى بسيطاً
بعيداً عن الفساد ، وكيف أن أسس العظمة الرومانية ، مردها فى الأصل
إلى المقاييس الخلقية التى استنها المجتمع البدائى . وثالثها قوله الصريح أن التاريخ
دراسة من الدراسات الاجتماعية ، ذلك أننا نغذى غرورنا حين نذكر أننا من
سلالة مقدسة ، ولكن ليست مهمة المؤرخ هى إشباع هذا الغرور فى نفس
قرائه ، وإنما تنحصر فى تصوير أعمال الناس ومسلكهم .

أما عن موقف ليڤى من المصادر التى نقل عنها ، فتلك مسألة قد أسىء

---

(1) Inst. or, X, i. 101.

تقديرها في بعض الأحيان . لقد اتهم بما اتهم به هيرودوت من أنه سريع التصديق إلى الحد المسرف ، ولكنه حكم يخطئ في حالته كما يخطئ في حالة هيرودوت أيضاً . والواقع أنه يحاول جهد الطاقة أن يلتزم أسلوب النقد والتحليل ، ولكن أسلوب النقد العلمي الذي يلجأ إليه كل مؤرخ حديث ، لم يكن قد ابتكر بعد . كان يجد نفسه أمام مجموعة من الأساطير ، فكان كل ما يستطيع أن يعمله ، هو أن يقرر بقدر ما أوتي من جهد ، هل يستطيع أو لا يستطيع أن يثق فيها كمادة علمية . وهنا كان يستطيع أن يلجأ إلى أحد أمور ثلاثة : أولها تكرارها والتسليم بما تحتوي من مادة علمية دقيقة ، وثانيها رفضها ، وثالثها تكرار هذه المادة في حرص يدل على أنه غير واثق من صدقها . ومن ثم يقول في مقدمة تاريخه ، إن ما كتب بصدد الأحداث السابقة لتأسيس روما أو بصدد الأحداث التي سبقت الأحداث الأخيرة التي أدت إلى تأسيس روما مباشرة ، يعتبر من قبيل الخرافة لا من قبيل الأنباء الصحيحة ، ومن ثم لا يمكن التثبت منها أو نقدها وتحليلها ، ولذا فهو يكررها في شيء من الحرص ويشير إلى أنها تعبر عن ميل إلى تمجيد الأسس الأولى للمدينة عن طريق المزج بين نشاط الآلهة ، ونشاط الإنسان ، حتى إذا أتى إلى تأسيس روما ، قبل ما كتب عن ذلك بالصورة التي ورد بها تقريباً . وهنا تجد محاولات من النوع البدائي تستهدف النقد التاريخي ، فالمؤرخ حين يعثر على مادة تاريخية ضخمة ، يسلم بها استناداً لقيمتها الظاهرية ، فلا يحاول أن يكشف عن الطريقة التي توفرت بها هذه المادة ، ولا عن المصادر التاريخية المختلفة التي شوهت هذه الحقائق قبل وصولها إليه ، فهو لذلك لا يستطيع تفسير هذه المادة من جديد ، أو بتعبير آخر تفصيلها على أنها تتضمن معنى غير المعنى الصريح الذي نشير إليه ، كان عليه أن يقبلها أو يتركها ، ولقد كان ليفي بصفة عامة أميل إلى قبول رواياته التقليدية وتكرارها اعتقاداً منه فيها .

ولم تكن الإمبراطورية الرومانية عصراً يتسم بالتفكير القوى التقدمى ، إذ لم تقم إلا بمجهود ضئيل نحو تقدم المعرفة فى أى اتجاه من الاتجاهات التى بدأها الإغريق . لقد احتفظت لفترة محدودة بالفلسفات الرواقية والأبيقورية دون الاستطراد فى تفصيلها ، أو تطويرها ، وفيما عدا فلسفة « الأفلاطونية الجديدة » لم تبتكر شيئاً جديداً . أما فى نطاق العلوم الطبيعية فلم تفعل شيئاً تتفوق به على ما أنتجه العصر الذى أعقب الإسكندر ، حتى لقد بلغ بها الضعف أقصاه فى نطاق الجانب التطبيقى للعلوم الطبيعية . لقد استعملت المعاقل والمدفعية التى ترجع إلى العصر الذى أعقب الإسكندر ، كما استعملت حرفاً وفنونا يرجع بعضها إلى هذا العصر والبعض الآخر كالتى . لقد احتفظت باهتمامها بالتاريخ ، ولكن تسرب إلى نشاطها الضعف فلم يفكر أحد فى استئناف نشاط ليقى وإدخال تحسين على إنتاجه فى هذا المضمار . وقد عمد من جاء بعده من المؤرخين ، إما إلى نقل ما كتب ، أو الاكتفاء بقصص الماضى القريب ،أما فيما يختص بمنهج البحث التاريخى فإن الضعف يتمثل فى إنتاج تاسيتوس .

أما من حيث ما أضيف إلى مادة التاريخ ، فقد ساهم تاسيتوس بإنتاج ضخم جداً فى هذا المضمار ، ولكن يجوز لنا أن نتساءل فى دهشة : هل يصدق على هذا الرجل وصف المؤرخ إطلاقاً ؟ إنه ينقل إلينا ضيق الأفق الذى طبع تفكير الإغريق فى القرن الخامس ، ولكن بمعزل عن فضائل الإغريق ، لقد أخذ بتاريخ شئون روما نفسها ، فصرف النظر عن الإمبراطورية ، أو نظر إليها مقيسة بالصورة المعوجة التى تبدو لناظرى « رومانى » التزم حدود روما ، فى حين أن تقديره لهذه الشئون الرومانية البحتة تقدير ضيق إلى أقصى الحدود . إنه يتحيز تحيزاً واضحاً نحو المعارضة فى مجلس الشيوخ ، ثم هو يقرن بين احتقاره للحكومة السلمية ، وإعجابه بالغزو والمجد الحربى ، وهو إعجاب أعمى مرده إلى ما عرف عنه من الجهل بحقائق الحرب . تلك

هى الأخطاء التى حالت بينه وبين أن يكون مؤرخ الإمبراطورية الرومانية الأولى ، وإن كانت فى حقيقتها ومعناها لا تعدو أن تكون أعراضاً لضعف عام أخطر من هذا كله . ولا جدال فى أن نقطة الضعف فى تاسيتوس ، هى أنه لم يفكر فى المشكلات الجوهرية التى ينطوى عليها موضوعه . لم يكن جاداً فى تقديره للأسس الفلسفية للتاريخ ، كما أنه فى العرض لهدف التاريخ — مقيساً بوجهة النظر العملية التى سادت فى عصره — انتهج روح البيان والبلاغة بدلا من التفكير السليم .

« لقد كان هدفه الصريح من الكتابة هو ضرب الأمثلة الواضحة على الرذيلة والفضيلة السياسية ، وتصويرها بحيث تصبح موضع نقمة الذرية أو موضع إعجابها ، كما أنه كان يهدف إلى تعليم قرائه — حتى عن طريق القصص الذى كان يخشى أن يثقل كاهلهم بالمشاهد المفزعة المملة — أن أطيب الرعايا قد يخضع للحكام الفاسدين ، وأن هذا ليس مجرد المصير أو القدر المقدور من الأحداث التى لاعلم لنا بها ، ولكن الخلق الشخصى ووزن الأمور بالحزم ، بالإضافة إلى الاعتدال مع الوقار والتحفظ ، هو الدستور الكفيل بتأمين سلامة العضو ذى المرتبة الاجتماعية ، فى الوقت الذى تكتنفه الأخطار . . فى وقت لن يتعرض فيه الجرىء المتحدى وحده — ولكن مع الجبان المتملق أيضاً — للبطش أوالانحدار حسب ما تمليه تطورات الأحداث ، أو حتى أهواء الأمير التى لا قرار لها . » (١)

وهذا الاتجاه قد حدا بتاسيتوس إلى تشويه التاريخ بصورة تتسق مع نظريته ؛ بحيث يبدو أنه فى الأصل صراع بين شخصيات بولغ فى تصوير الخيِّر منها كما بولغ فى تصوير الشرير ، ولا يمكن للتاريخ أن يعرض فى

(١) فورنو Furneaux فى كتابه Cornelli Taciti Annalium Libri (اكسفورد ١٨٨٦) ص ٣ — ٤ .

أسلوب علمى ، ما لم يكن فى مقدور المؤرخ أن يصور لنفسه من جديد تجارب هؤلاء الناس الذين يروى تاريخهم . ولكن تاسيتوس لم يحاول هذا إطلاقاً ، ذلك أنه لا ينظر إلى الدوافع الدقيقة التى تحرك شخصياته فى شىء من الإدراك السليم والعطف ، ولكنه ينظر إليهم من الخارج على أنهم مرآة للفضيلة أو الرذيلة ، وقلما يستطيع إنسان أن يقرأ وصفه لرجل «كأجريكولا» أو « دوميتيان » بدون أن يتذكر ضحكة « سقراط » حين استمع « لجلاكون » وهو يصور لنفسه المثل الأعلى لإنسان كامل ، وأسوأ الأمثلة لإنسان منهار : « استمع لى يا جلاكون ! كيف تنشط فيما تضفى من وصف على هذه الشخصيات ، مثلك فى ذلك كمثل من يصقل التماثيل لجائزة يحرزها فى المسابقة »[1] .

ولقد امتدح تاسيتوس لأنه أجاد تصوير الشخصيات ، ولكن الأسس التى اشتق منها رسمه للشخصية أسس سيئة فى جوهرها إلى الحد الذى يجعل من تصويره للشخصيات افتراء على الحقائق التاريخية . ولا جدال فى أنه قد التمس مبرراً لهذا فى الفلسفات الرواقية والأبيقورية التى سادت عصره ، والتى أشرت إليها . تلك هى الفلسفات التى تقر الهزيمة ، فتفترض فى أول الأمر أن الإنسان الخيِّر لايستطيع أن يقهر دنيا شريرة ، أويتحكم فيها ، ومن ثم كان عليه أن يتعلم كيف يحتفظ بنفسه بمنأى عما قد يصيبه منها من دنس . وهذا التعارض الخطأ بين خلق الفرد وبين بيئته الاجتماعية ، ينطوى فى معنى من المعانى على تبرير للطريقة التى نهجها تاسيتوس فى تصوير أعمال بطل من أبطال التاريخ على أنها النتيجة الطبيعية (المنطقية) لأخلاقه الشخصية ، وعن هذا الطريق استطاع أن يغفل عاملين : أولها أثر البيئة فى تكييف الخلق الفردى بقدر كبير ، يضاف إليه عامل بسيط هو خلق الفرد . وثانيهما تلك

---

(1) Plato, Republic, 361 d.

الطريقة التى تنتهى إلى إخضاع الخلق الشخصى للقوى التى تنشط فى بيئته .
والواقع على حد ما ذهب إليه سقراط فى نقاشه ضد جلاكون ، هو أن تقدير الخلق الفردى بمعزل عن البيئة ، يصبح عملية مجردة لا صلة لها بالواقع المادى : ذلك أن الذى يعمله الإنسان ، إنما يعتمد إلى حد محدود على نوع شخصيته . فلا يوجد إنسان يستطيع أن يقاوم القوى التى تنشط فى بيئته ، ولا بد له أن يقهر البيئة المادية أو يهلك دونها .

ومن ثم نجد أن ليڤى وتاسيتوس يقفان جنباً إلى جنب يضربان أبلغ الأمثلة على إفلاس الفكر التاريخى عند الرومان . ولقد حاول ليڤى القيام بعمل جبار حقيقة ، ولكنه أخفق فيه ، لأن طريقته كانت من البساطة إلى الحد الذى يقصر دون الإحاطة بمادة معقدة عرض لها كما أن قصته عن تاريخ روما القديم كانت مزاجاً من القصص والقدر الكبير من الخرافة ، إلى الحد الذى يجعلها تتضاءل أمام أعظم إنتاج للفكر التاريخى . أما تاسيتوس فقد حاول أن يعرض للموضوع فى أسلوب جديد : تلك هى طريقة التعلم السيكولوچى ، ولكن هذا الأسلوب أدى إلى إفقار التاريخ بدلا من تدعيمه بعناصر القوة ، كما أنه فى نفس الوقت يشير إلى انهيار فى مستوى الأمانة التاريخية . ولم يستطع المؤرخون المتعاقبون فى عهد الإمبراطورية الرومانية ، التغلب على العقبات التى اصطدم بها ليڤى وتاسيتوس ، حتى لقد عجزوا عن إنتاج يتكافأ مع إنتاج هذين الاثنين . وبتقادم عهد الإمبراطورية ، تعلم المؤرخون أن يقنعوا بعمل متواضع بغيض ، هو مجرد جمع البيانات ، أى جمع المادة التى عثروا عليها فى الكتب القديمة ، جمعا لا يعرف روح التحليل والنقد ، بل يكتفى بترتيبها ترتيبا لم يكن ليستهدف غرضاً من الأغراض ، اللهم إلا شيئا من التهذيب أو لوناً من ألوان الدعاية .

١٠ – طابع كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان

(ا) فلسفة إنسانية

على أن تدوين التاريخ عند الإغريق والرومان ، قد التزم خاصة واحدة على الأقل من تلك الخصائص الأربع التى أشرنا إليها فى المقدمة (بند ٢) بحيث لم يحد عنها إطلاقاً ، تلك هى العرض للتاريخ بوصفه دراسة اجتماعية . . إن هو إلا قصص يعرض لتاريخ الإنسان . . إنه تاريخ ما قام به من جهود ، وما استهدف من أغراض ، وما أصاب من نجاح أو إخفاق . ولا جدال فى أنه يسلم بوجود قوة قدسية ، ولكنها ذات وظيفة محدودة ، ذلك أن إرادة الآلهة على النحو الذى يبدو فى التاريخ ، إن هى إلا ظاهرة نادرة قليلا ما توجد فى كتابات كبار المؤرخين ، وفيما عدا هؤلاء تبدو فى شكل إرادة فيها تحبيذ وتدعيم لإرادة الإنسان ، وفيها توجيه بجهوده صوب النجاح فى أمر لو اعتمد فيه على نفسه فقط ، لكان نصيبه الإخفاق . إن الآلهة لم تبتكر خطة تنتظم تطوير أعمال الإنسان ، أو تفصيل جهوده على مراحل ، وإنما تكتب التوفيق للخطط التى يضعها الإنسان ، أو تقدر لها الإخفاق ، وهذا هو السبب فى أن تحليلا أدق وأعمق للجهود الإنسانية نفسها ، تحليلا يستهدف تحليل أسباب النجاح أو الإخفاق ، من شأنه أن يستبعد الآلهة كلية ، ويستعيض عنها بمجرد ألوان مجسدة من النشاط الإنسانى ، كمثل عبقرية الإمبراطور وآلهة روما ، أو تلك الفضائل التى تبدو فى الصور المرسومة على عُمْلة روما الإمبراطورية ، والتفكير فى هذا الاتجاه ، إنما يصبو فى نهاية الأمر ، إلى إثبات أن الشخصية الإنسانية هى السبب فى الأحداث التاريخية كلها ، سواء قصد بها شخصية الفرد أو شخصية الجماعة ، فى حين أن الفكرة الفلسفية التى تكمن وراءها ، هى حرية الإرادة الإنسانية ، حرية مطلقة فى اختيار

أهدافها ، وإنما تصيب من النجاح فى هذا المضمار ، بقدر ما تتذرع به من مقدرة ، وبقدر ما أودع فى العقل من قوة تستطيع تقدير حقيقة هذه الأهداف ، وابتكار الوسائل الكفيلة ببلوغها . ومعنى هذا أن كل ما يحدث فى التاريخ إن هو إلا نتيجة مباشرة للإرادة الإنسانية ، وأن الإنسان مسئول عنها بصفة مباشرة مجزى بالخير خيراً وبالشر شرا .

على أن التقدير الإغريقى الرومانى لهذه الدراسات الاجتماعية يخضع لنقطة من نقط الضعف قد اتسم بها ، مردها قصور عن إدراك حقيقة الجانب الأخلاقى أو السيكولوجى . واستندت فكرة هذه الدراسات إلى أن الإنسان فى الأصل حيوان عاقل ، وهو قول أقصد به تلك النظرية التى تذهب إلى أن كل فرد إنسانى ، إن هو إلا حيوان خليق بالعقل ، ما دام فى مقدور أى إنسان إنماء هذه القوة العقلية فى نفسه إلى الحد الذى تصبح معه حقيقة لا مجرد طاقة كامنة ، فإنه يستطيع أن يحرز نجاحاً فى حياته . وهنا تقول الفكرة التى سادت بعد الإسكندر إنه بهذا يصبح قوة فى الحياة السياسية ، وقوة من القوى التى تصنع التاريخ ، كما تذهب الفكرة الرومانية لهذا العصر أيضاً ، إلى أن مثل هذا الإنسان يستطيع أن يحيا حياة تتسم بالعقل ، فى سياج متين من عقليته ، فى عالم طُبع على القسوة والشر ، والآن نجد أن الفكرة القائلة بأن كل إنسان مسئول عن أعماله كلها مسئولية مباشرة ، فكرة ساذجة لا تحسب حساباً لبعض القوى الهامة فى تجارب الإنسان الأخلاقية . ودليل ذلك ما نجده فى ناحية من النواحى ، من أنه لا مفر لنا من التسليم بأن أخلاق الناس تتشكل نتيجة لأعمالهم وتجاربهم . والواقع أن الإنسان نفسه يخضع لتغيير يتطور بتطور نشاطه . ونجد من ناحية أخرى ما هو حادث ، من أن الناس إلى حد كبير لا يعلمون ماذا يفعلون ما لم يفعلوه بالفعل إذا قدّر لهم أن يفعلوا ؛ أما عن مدى تقدير الناس لحقيقة الأهداف التى تحفزهم على النشاط ، وتقديرهم للنتائج المترتبة على نشاطهم هذا ، فتلك مشكلة من السهل المبالغة فيها . والواقع

أن معظم ألوان النشاط الإنسانى ، من قبيل المحاولات المبدئية التجريبية التى لا تصدر عن معرفة بالنتيجة التى لابد تترتب على هذا النشاط ، وإنما تخضع للرغبة فى معرفة ما ينتهى إليه هذا النشاط . ولو أننا نظرنا نظرة تقدير لأعمالنا أو لحقبة من أحقاب التاريخ فى الماضى ، لرأينا أن شيئاً قد تبلور بفعل النشاط الإنسانى واطراده ، ولكنه بصورة لا شك غابت عن عقولنا أو عقل أى إنسان فى الوقت الذى ابتدأت فيه سلسلة الجهود التى انتهت إلى هذا الشيء . إن الفكرة الأخلاقية التى استندت إليها دنيا الإغريق والرومان ، نسبت الشيء الكثير للخطط أو السياسة التفصيلية التى يرسمها الإنسان ، ولكنها لم تعلق إلا قدراً ضئيلا من الأهمية على قوة لون من ألوان النشاط الأعمى ، الذى يمضى قدماً نحو عمل من الأعمال دون أن يكون على بينة من هدفه ، فى الوقت الذى ينساق فيه نحو هذا الهدف ، نتيجة عملية تطورية حتمية لهذا العمل نفسه .

١١ــ الطابع الذى تميزت به كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان

(ب) نظرية الجوهر

إذا كانت هذه الناحية الإنسانية ــ مهما يكن من أمر ضعفها ــ هى موطن القوة فى كتابة التاريخ الإغريقى الرومانى ، فإن نظرية « الجوهر » تكون نقطة الضعف فيه . وأقصد بهذا أن كتابة التاريخ عندهم قد استندت إلى نظرية ميتافيزيقية ، يعتبر « الجوهر » هو القسم الرئيسى من أقسامها . ولا نقصد بالجوهر هنا « المادة » أو الجوهر المادى . والواقع أن كثيراً من علماء الميتافيزيقا الإغريق ، اعتقدوا أنه لا يوجد جوهر يتألف من المادة . أما عن أفلاطون فقد اعتقد على ما يبدو أن الجوهر فى أشكاله المتعددة ، لا يتألف من المادة ، ولو أنه ليس مجرد صورة من الصور العقلية أو مجرد تفكير من النوع الذاتى

وإنما يمثل الصورة الموضوعية[١] . أما أرسطو فقد انتهى فى آخر الأمر إلى أن الجوهر الحق الوحيد هو « العقل » . ونريد الآن أن نقول إن الميتافيزيقا التى تقوم على نظرية الجوهر تنطوى على نظرية « للمعرفة » ، تذهب إلى أن « المعرفة » مقصورة على الأشياء التى لا يأتى عليها التغيير . ولكن هذا الذى لا يأتى عليه التغيير لا يمكن أن يكون حدثاً من أحداث التاريخ ، لأن الأخير إنما يعرض للأحداث الزائفة فقط ، وإذن يكون الجوهر الذى يتعرض للأحداث أو تكون هذه الأحداث جزءاً من طبيعته أو نشاطه[٢] ، موضوعاً لا يستطيع أن يعرض لعلاجه التاريخ – معنى ذلك أن التفكير فى الأحداث التاريخية وعلاجها أمر على النقيض – من التفكير فى الجوهر والعرض .

ولنا فى إنتاج هيرودوت محاولة تستهدف عرض وجهة نظر « حقيقية » فى التاريخ . لقد ذهب هذا إلى أن للأحداث التاريخية أهميتها الخاصة ، كما أنها يمكن أن تُعْرَف بمعزل عن الارتباط بأى شىء آخر ، ولكن وجهة النظر التاريخية فى إنتاج ثيوسيديديس كانت قد طُمِسَت فعلا نتيجة لخلطه بين أحداث التاريخ وبين النظرية التى تفرق بين الجوهر والعرَض .

لقد اعتقد ثيوسيديديس أن هذه الأحداث مردها فى الأصل إلى ما تلقيه من ضوء على قيم جوهرية أبدية ، ليست هذه الأحداث أكثر من عرض بالنسبة لها . معنى ذلك أن التيار الفكرى الذى فاض به إنتاج هيرودوت قد بدأ مرحلة الجمود .

واستمرت هذه بمضى الوقت ، حتى إذا أتى عهد ليڤى ، بلغت الحال

---

(١) الإشارة هنا إلى نظرية المثل التى تقول بوجود صور مثالية فى عالم آخر هى الأصل الذى اشتقت منه الموجودات المادية .

(٢) الإشارة هنا إلى نظرية الطبيعتين التى يقول بها أرسطو **Nature "A" and Nature "B"** – الطبيعة الأولى هى مراحل نمو الشىء وإبراز طبيعته الكامنة **Potentiality** ، والطبيعة الثانية هى تكامل الشىء ونضوجه **Actuality** – يقول فى هذا الصدد فى كتابه الميتافيزيقا

"The thing is the thing when it is fully itself"

بالتاريخ مبلغ الجمود المطلق ، فأصبح من المسلم به وجود فارق بين الحدث والأصل الذى صدر عنه ذلك الحدث . . بين الجوهر والعرض ، وبات من المسلم به أن اختصاص المؤرخ بالتحديد ، هو العرض للأحداث التى تحدث فى إطار الزمن ، ثم تتطور عبر سلسلة مراحل فى حدود الزمن أيضاً حتى تنتهى بانتهاء زمنها . أما الأصل الذى تصدر عنه هذه الحوادث وهو الجوهر ، فطابعه الأبدية والدوام ، ولذا لن يكون العرض له من اختصاص التاريخ . ولكى تكون الأحداث كلها نتيجة منطقية تستتبع هذا الجوهر ، لزم أن يكون بمعزل عن التغيير طول سلسلة التغييرات التى تبدو فى ألوان نشاطه ، لأنه كان لزاماً عليه أن يكون موجوداً قبل ابتداء سلسلة التغييرات هذه ، ولن يكون من شأن التغييرات المتعاقبة هـــذه ، أن تضيف شيئاً أو تنتقص شيئاً من هذا الجوهر الدائم . وليس فى مقدور التاريخ أن يفسر كيف جاء « جوهر » إلى الوجود ، أو كيف خضعت طبيعته لشىء من التغيير ، لأن قوانين الميتافيزيقا قد افترضت بأن الأصل ، ما دام هو الجوهر ، فلا محل للقول بأنه قد خلق من العدم أو أنه سوف يخضع لتغيير يأتى على طبيعته ، أو ينال منها . تلك هى الأفكار التى لمسنا مدى تأثيرها على إنتاج پوليبيوس » .

ولقد تعودنا فى بعض الأحيان أن نقارن بين نزعة غير فلسفية عند الرومان ، وأخرى فلسفية عند الإغريق ، وربما كنا قد انتهينا من هذه المقارنة ، إلى أن الرومان لو أنهم جافوا الروح الفلسفية إلى هذا الحد ، لحالوا بين إنتاجهم التاريخى وبين أن يتأثر بأية اعتبارات ميتافيزيقية . ومع ذلك قد سلموا بالنظرية الإغريقية التى تفترض وجود الجوهر الميتافيزيقى تسليما كاملا ، لم يكن ليظهر فى إنتاج المؤرخين الرومان وحدهم ، وإنما ظهر فى إنتاج المحامين الرومان أيضاً بنفس الجلاء والوضوح . . ولقد استند القانون

الرومانى من ألفه إلى يائه ، إلى إطار من الأسس الميتافيزيقية التى تسلم بجوهر المادة ، سرت إلى كل تفصيل من تفاصيله .

وهنا أضرب لك مثلين على مبلغ تأثير هذه الميتافيزيقا على إنتاج كبار المؤرخين الرومان : لنعرض لإنتاج ليفى أولا . لقد اعتزم هذا كتابة تاريخ عن روما ، وخليق بمؤرخ من مؤرخى العصر الحديث أن يفسر هذا ، بأنه عرض لتاريخ روما إلى الحد الذى بلغ بها هذه المرحلة أو هو تاريخ ينتظم المراحل التطورية التى تمخضت عن قيام الأنظمة الرومانية ، بما تميزت به من طابع خاص وخلق رومانى له طابعه الخاص أيضاً . ولكن هذه المعانى كلها لم تجل بخاطر ليفى . لقد عمد إلى تصوير روما على أنها « بطلة » قصته ، فكانت روما هى العنصر الأصلى ، الذى عرض الكاتب لما تعرض له من أحداث ، معنى ذلك أن روما هى « الجوهر » الذى يتسم بالأبدية ولا ينال منه التغيير . كذلك تبدو روما من أول القصة صرحاً متماسكا كامل الإعداد والصنع ، وحتى نهاية القصة لم تخضع روما هذه للون من ألوان التغيير الروحى (الذى ينال من جوهرها) كما أن المصادر التقليدية التى اعتمد عليها ليفى ، أضفت على روما فى سنى حياتها الأولى ألواناً من الأنظمة والأوضاع على نحو ما يبدو من قولنا « الفأل » « الفرقة » و « مجلس الشيوخ » ، إلى غير ذلك مع ما تحمل هذه من معنى البقاء الذى لم يخضع بعد ذلك لتغيير . ومن ثم تبدو نشأة روما ، انسياقاً وراء هذا الوصف ، آية من آيات الإعجاز قذف بها إلى هذه الحياة فى صورتها المتكاملة على النحو الذى بقيت عليه فى السنين الأخيرة . والصورة التى تستطيع أن تتخيلها قياساً إلى هذه ، هى أن مؤرخاً عرض لتاريخ انجلترا فافترض أن هنجست كوّن برلمانا من الشيوخ والنواب . لقد وصفت روما هنا بأنها المدينة الأبدية ، ولكن ما هو السبب فى هذه التسمية ؟ السبب هو أن الناس ما زالوا يفكرون فى روما على نحو ما فكر فيها ليفى ؛ اعتقدوا أنها « الجوهر » لا « العرض » الذى هو الأحداث التاريخية وموضوعها .

وثمة اعتبار ثان يبدو فى تاسيتوس . لقد أشار فرنو[1] منذ زمن طويل إلى أن تاسيتوس ، حين عرض للانهيار الخلقى الذى أصاب رجلا مثل تيبريوس فى الوقت الذى ناء فيه بأعباء الإمبراطورية وتبعاتها ، لم يكن ليصور عملية الانهيار هذه على أنها تغيير طرأ على جوهر الشخصية أو مقوماتها ، وإنما كان إبرازاً لعناصر فى هذه الشخصية كامنة فيها ، لم تظهر حتى هذه الآونة لأنها اختبأت وراء ثوب من الرياء . فلمَ عمد تاسيتوس إلى تشويه الحقائق على هذه الصورة ؟ هل كان هذا نتيجة للحق رغبة منه فى تشويه أخلاق الذين قذف بهم على أنهم أشقياء ؟ أم هل كان هذا إبقاء منه على أسلوب بيانى وضربا منه لأبلغ الأمثال ، إشارة إلى الحكمة التى ينشدها وليضفى على القصة معانى فياضة ؟ لم يكن هذا هو السبب . وإنما السبب هو أن فكرة « التطور » فى شخصية من الشخصيات — وهى فكرة نعرفها جميعا — من وجهة نظره استحالة ميتافيزيقية . وتفصيل ذلك أن « الخلق » (الشخصية) « جوهر » لا « عرض » . الأعراض هى التى تخضع للتغيير ، ولكن الشخصيات (كما نسميها) وهى الأصول التى تصدر عنها هذه الأعراض ، إن هى إلا « جواهر » ومن ثم كانت القيم الأبدية التى لا تتغير . معنى ذلك أن الخواص الكامنة فى أخلاق رجل مثل تيبريوس أو نيرون التى لم تظهر إلا فى وقت متأخر من حياته قياساً إلى غيرها ، كانت ممتزجة بأخلاقه منذ البداية . إن الرجل الخيِّر لا يستحيل إلى رجل شرير . إن الخلق السيئ الذى يبدو فى شخصية إنسانية فى وقت متأخر عند الشيخوخة ، لم يكن من قبيل التغيير الطارئ ، وإنما كان موجوداً منذ البداية . وإنما حال الرياء بين رذائله وبين أن تظهر . وهذا معنى قول الإغريق[2] ἀρχὴ ἄνδρα δείξει إن المبادئ (هى مقومات الشخصية الإنسانية) ما كان للسلطة أن تغير من أخلاق إنسان ولكنها تكشف عن حقيقة كانت كامنة فيه .

---

(1) The Annals of of Tacitus (Oxford, 1895) vol. i. p. 158.

(2) quoted from Bias in Aristotle, Eth. p. 1160 a, i.

نتهى من هذا إلى أن كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان ، لا يمكن أن تحيطنا علما بنشأة حدث من الأحداث . ومعنى ذلك أن كل القوى التى تظهر على مسرح التاريخ يجب أن تفترض وجودها كاملة منذ البداية وقبيل فجر التاريخ ، وارتباطها بالأحداث التاريخية شبيه تمام الشبه بالارتباط بين الآلة وبين ما يصدر عنها من نشاط . كذلك نجد منهاج البحث التاريخى محدودا بوصف ما يعمله الناس ، وماهية هذا النشاط ، فذلك شىء يخرج عن نطاق اختصاص التاريخ . حينئذ كان الشك فى التاريخ هو الجزاء العدل لاتجاه مثل هذا ، يعتمد على نظرية « الجوهر » : قيل إن الأحداث ما دامت من قبيل العرض الزائف فلا سبيل إلى معرفتها . أما الأصل الذى يصدر عنه النشاط بوصفه « الجوهر » فهو الخليق بالمعرفة ، ولكنها معرفة لا قبل للمؤرخ بها . ولكن ما قيمة التاريخ إذن ؟ تذهب الأفلاطونية إلى أن للتاريخ قيمته العملية ، وفكرة العملية هذه بوصفها القيمة الوحيدة للتاريخ ، اكتسبت قوة فى المرحلة التى مرت بين إيسوقراط وتاسيتوس ، وذلك عمل كان لا بد فى مراحل تطوره ، من أن ينتهى إلى عقيدة فى إفلاس التاريخ من أية معرفة يقينية دقيقة ، فى الوقت الذى يضفى فيه على العقلية التاريخية ضربا من البلادة أو ضعف الإدراك .



الجزء الثاني

تأثير المسيحية

١ – تمثل الأفكار المسيحية

لقد تعرضت كتابة التاريخ الأوربي لثلاث أزمات خطيرة . الأولى الأزمة التي حدثت في القرن الخامس ق . م في الوقت الذي نشأت فيه فكرة التاريخ كعلم ، أو كنوع من أنواع البحث العلمي . وكانت الأزمة الثانية هي التي حدثت في القرنين الرابع والخامس ب . م ، حين خضعت فكرة التاريخ لتكييف جديد جاء نتيجة ما استحدثه التفكير المسيحي من انقلاب . واعتزم الآن العرض لهذه العملية وإيضاح كيف أن المسيحية قد استحدثت فكرتين من الأفكار الرئيسية في كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان . . أولها فكرة التفاؤل بالطبيعة الإنسانية وثانيتهما فكرة تستند إلى « جوهر » الأشياء وتقول بقيم أبدية تكمن وراء عملية التغيير التاريخي :

١ – لقد تضمنت المعايير الأخلاقية التي عبرت عنها المسيحية عنصراً من أهم العناصر التي استندت إليها ؛ وهو أن الإنسان يتخبط فيما يأتيه من أعمال أو يقوم به من نشاط ، وليس هذا من قبيل التخطيط العرض ، الذي يعزى إلى عجز الفرد أو قصر نظره ، ولكنه تخبط لا مفر منه متوارث طبيعة النشاط نفسه . وتذهب النظرية المسيحية إلى أن الإنسان لابد أن يعمل في الظلام ، بدون أن يعرف نتيجة عمله وهذا العجز الذي يقعد به عن بلوغ أهداف مرسومة محدودة سابقة للنشاط ، وهو ما يسمونه في اللغة الإغريقية ἁμαρτία (هي عبارة معناها أن يخطئ الإنسان الهدف) لم يعد ينظر إليه على أنه ظاهرة عرضية ، وإنما هو عنصر دائم في الطبيعة الإنسانية مرده إلى حالة الإنسان كإنسان . تلك هي الخطيئة الأولى التي أكدها القديس أوغسطين والتي ربط بينها وبين قوة الرغبات الطبيعية ارتباطاً سيكولوجيا . ونجد استناداً إلى هذه النظرية أن أعمال الإنسان ، لم ترتب على أنها أهداف

سابقة للنشاط من تصميم العقل ، وإنما جاءت نتيجة لرغبة ماحة عمياء .
وليس جاهل من عامة الناس هو وحده من يقدم على أى عمل يحلو له بدلا
من التعقل واختيار الطريق المعقول ، بل إن هذا يصدق على الإنسان
بصفة عامة . والرغبة ليست هى الجواد الأليف على نحو ما ورد فى المجاز
الذى استعمله أفلاطون ، وإنما هى جواد جامح « والخطيئة » (على حد
اللفظ المستعمل فى الفقه الدينى) التى ننساق إليها تبعاً لهذه الرغبة ليست من
نوع الخطيئة التى ننساق إليها باختيارنا بعد تفكير فى الأمر ، وإنما هى خطيئة
أصيلة متوارثة فى طبيعتنا الآدمية . ينتج من هذا أن أعمال الإنسان لا ترجع
إلى ما أودع فيه من قوى الإرادة والعقل ، وإنما ترجع إلى شىء خارج
عن نفسه يحفزه إلى الرغبة فى تحقيق أهداف يرى أنها خليقة بنشاطه ، وإذن
يكون مسلكه من وجهة نظر المؤرخ ، كما لو كان هو المدبر الحكيم لتصرفاته ،
ولكن الحكمة التى تنطق بها تصرفاته ، لا فضل له فيها ، وإنما هى حكمة الله
الذى تولى توجيه أعماله لأهداف لها قيمتها . ومن ثم تكون الأعمال التى
تحققت بفعل النشاط الإنسانى (وأقصد بهذه الأعمال غزو روما للعالم) ،
لم تحدث لأنها ثمرة جهود الإنسان أو تفكيره استناداً إلى ما تنطوى عليه
من خير ، ابتدعت الوسائل الكفيلة بتحقيقه ، ولكن لأن الناس بما يقدمون
على عمله بين آن وآخر تلبية لرغباتهم الوقتية ، قد نفذوا أوامر الله . وهذا
التفكير فى فضل الله وتوجيهه ، هو الجانب الآخر من فكرة الخطيئة الأولى .

٢ — لقد تصدت النظرية المسيحية عن « الخليقة » لتنفيذ نظرية الميتافيزيقا
الإغريقية الرومانية التى افترضت وجود « جوهر » هو حقيقة المادة وكيانها
الأصلى . وتذهب هذه النظرية المسيحية إلى أن الأبدية لله وحده ، وكل ما عدا
ذلك من خلق الله . بذلك تختفى أبدية الروح ووجودها منذ القدم ، إذ المعتقد
هو أن الروح خلقت فى كل إنسان خلقاً جديداً . كذلك يصدق هذا القول
على الشعوب والأمم بصفتها الجماعية ، فليست فى الأصل من قبيل الجواهر

الأبدية ، وإنما هى من خلق الله ، وكل ما كان من خلق الله ، كان فى قدرته تعديله ، وذلك عن طريق توجيه طبيعته توجيهاً جديداً نحو غايات جديدة ، ومن ثم يستطيع بفضل منه تطوير أخلاق شخص أو شعب كان قد خلقه قبل ذلك . وحتى « الجواهر » التى سميت بهذا الاسم وسلمت بوجودها المسيحية فى مراحلها الأولى ، لم تكن فى الحقيقة « جواهر » بالمعنى المفهوم من الكلمة عند الفلاسفة القدامى . كانت روح الإنسان ما زالت تسمى « بالجوهر » ، ولكن اتجه التفكير الآن إلى أنها « جوهر » من خلق الله فى وقت من الأوقات ، كما أنها تعتمد على الله كشرط لبقائها فى الحياة الدنيا . كذلك كانت كلمة « جوهر » ما زالت تطلق على الكون المادى ، ولكن يصدق عليها الوصف السابق . ولم تزل كلمة « جوهر » كذلك تصدق على اسم الله ، ولكن وصفه بالجوهر اعتبر أمراً لا يمكن أن يعرف . . أمراً ليس من العسير على العقلية الإنسانية وحدها أن تكشف عنه فحسب ، ولكنه أمر من العسير معرفته عن طريق الوحى أيضاً . وكل ما يمكن أن نعرفه عن الله هو نشاطه . والذى حدث بتأثير الانقلاب الفكرى الذى استحدثته المسيحية ، هو أن تضاءل التفكير حتى فى عناصر تشبه الجوهر أو تمت إليه بصلة على هذا النحو السابق ، حتى إذا جاء القرن الثالث عشر كان القديس توماس الأكوينى ، هو الذى قضى على فكرة « جوهر مقدس » وعرف الله استناداً إلى مدلولات نشاطه (سبحانه وتعالى) وحدها دون صفات أخرى تضفى عليه as Actus purous وفى القرن الثامن عشر دافع بركلى عن فكرة وجود « جوهر » مادى ، كما دافع هيوم عن فكرة وجود جوهر « روحى » . بذلك تمهد الطريق للأزمة الثالثة فى تاريخ تدوين التاريخ الأوربى ، وكان لابد من مرور فترة طويلة قبل أن يصبح التاريخ علماً يتدرج تحت البحث العمى فى نهاية الأمر .

وكان من نتيجة مجىء الأفكار المسيحية أن أثرت على فكرة التاريخ هذه فى ثلاثة اتجاهات :

(ا) أولها ظهور نزعة جديدة نحو التاريخ ، تذهب إلى أن نشاط الأحداث التاريخية ليس من قبيل النشاط الإنسانى وأهدافه ، وإنما هو إقرار لمشيئة الله . وما دامت مشيئة الله قد قصد بها أن تكون مشيئة الإنسان . . مشيئة متضمنة فى الحياة الإنسانية وتتحقق عن طريق الإرادة الإنسانية ، فإن نصيب الله فى نشاط هذه الأحداث ، مقصورة على تقديره السابق للهدف وعلى تحديد الأهداف التى ترغب فيها الإنسانية بين آن وآخر . ومعنى ذلك أن كل فرد من بنى الإنسان يعرف ما يحتاج إليه ، ثم يلتمس السبيل لتحقيقه ، ولكنه لا يعرف لماذا يحتاج إلى هذا الهدف بالذات . بل إن السبب فى احتياجه إلى هذا الشيء بالذات ، هو أن الله قد كتب عليه أن يحتاج إليه ، لأنه بذلك يساهم فى تنفيذ مشيئة سبق تقديرها فى علم الله . إنك لتجد هنا فى معنى من المعانى ، أن الإنسان هو القوة الفعالة فى أحداث التاريخ ، لأن كل حادثة من هذه الأحداث ترتبت على إرادته ، ثم تجد فى معنى آخر أن الله هو القوة الوحيدة ، إذ الواقع هو أن نشاط الإرادة الإلهية وحدها ، هو الذى يدفع الإراة الإنسانية فى أية لحظة من لحظاتها صوب هذه النتيجة ، لا نتيجة أخرى تختلف عنها . كذلك تجد فى معنى من المعانى ، أن الإنسان هو الهدف الذى من أجله تنشط الأحداث التاريخية لأن مشيئة الله تقتضى الإبقاء على مصلحة الإنسان . وكذلك تجد فى معنى آخر أن حياة الإنسان إن هى إلا إرادة قصد بها تنفيذ المشيئة الإلهية ، لأن الله لم يخلقه إلا تحقيقاً لمشيئته التى تتحقق عن طريق الحياة الإنسانية ونشاطها هذه الحياة الدنيا . على أن هذا التقدير الجديد للنشاط الإنسانى ، كان مكسباً عظيماً للتاريخ . ذلك أن الاعتراف بأن الأحداث الإنسانية مستقلة عن إرادة أى إنسان ، أو غير مشروطة بها ، أمر لابد من افتراضه مقدماً إذا أريد فهم الأحداث التاريخية وماهيتها .

(ب) وهذه النظرية الجديدة للتاريخ لا تيسر لنا الوقوف على حقيقة

نشاط القوى التاريخية فحسب ؛ وإنما تفسر لنا كذلك حياة وطبيعة القوى نفسها بوصفها الأساليب التى ابتدعتها الأهداف الإلهية ، ومن ثم كانت لها أهميتها التاريخية . وكما أن روح الفرد شىء قد خلق وتبلور فى وقته ليستوفى تلك الخصائص التى يتطلبها الوقت إذا كان لمشيئة الله أن تنفذ ، فكذا نجد أن شيئاً مثل روما ، ليس من قبيل القيم الأبدية ، وإنما هو شىء زائف موقوت ، برز إلى الوجود فى الوقت التاريخى المناسب ليؤدى وظيفة معينة محدودة ، ثم يمضى بعد ذلك حين تنتهى المهمة التى خلق لها . لقد استحدث هذا الضرب من التدليل ثورة عميقة فى التفكير التاريخى . كان معناه أن عملية التغيير التاريخى ، لم تعد ظاهرة عابرة تطفو على سطح الأحداث ، ومن ثم تتناول الأعراض لا الجوهر ، وإنما عملية تتناول جوهر هذه الأحداث ، وبذلك تنطوى على عملية بناء حقيقى وهدم حقيقى أيضاً . وليست عملية الأحداث المتغيرة هذه إلا تطبيقاً لفكرة مسيحية فى نطاق التاريخ . . فكرة تذهب إلى أن الله ليس مجرد صانع ، صاغ هذه الدنيا من مادة أزلية كانت موجودة قبل ذلك ولكنه خالق خلقها من العدم . وهنا أيضاً نجد غنما عظيما للتاريخ ، إذ الواقع هو أن التسليم بأن العملية التاريخية تبتدع الأداة الكفيلة بسريان نشاطها ، أمر ينتفى معه أن تكون دول كروما أو إنجلترا من قبيل الصروح الأزلية التى تسلم بوجودها منذ القدم ، لأنها ما جاءت إلا نتيجة للأحداث التاريخية ، ومثل هذا التسليم هو الخطوة الأولى لإدراك الخصائص الجوهرية للتاريخ .

(ج) وهذان التعديلان اللذان استحدثا فى فكرة التاريخ ، قد اشتقا على نحو ما رأينا من النظرية المسيحية التى نصت على الخطيئة الأولى وفضل الله « والخليقة » وثمة تغيير ثالث استند إلى شيوع هذا الاتجاه المسيحى وانتشاره . لقد اعتقد المسيحى أن الناس جميعاً على قدم المساواة أمام الله ، ولا يوجد شعب اصطفاه الله دون سائر الشعوب ، ولا يوجد جنس يمتاز

على غيره أو طبقة اجتماعية تمتاز على غيرها ، كذلك لا توجد هيئة اجتماعية أسمى مكانا أو مقاماً من غيرها . كذلك يساهم كل فرد وكل شعب فى تنفيذ مشيئة الله ، ومن ثم تكون العملية التاريخية فى كل زمان ومكان على نسق واحد ، وكل مرحلة منها مرحلة من هذه العملية التاريخية بمعناها الكامل : إن المسيحى لا يمكن أن يقنع بالتاريخ الرومانى أو التاريخ اليهودى ، أو أى تاريخ آخر يعرض لأحداث جزئية أو حالات خاصة ، وإنما يطلب تاريخاً للعالم أجمع . تاريخاً عاماً يكون موضوعه التطور العام للأهداف ، التى رسمها الله للحياة الإنسانية .

والواقع أن إقحام الأفكار المسيحية لم يكن من شأنه التغلب على الطابع الإنسانى وفلسفة الجوهر المادى اللتين اتسم بهما التاريخ الإغريقى الرومانى فحسب ، وإنما تغلب على زواياه المحدودة أيضاً .

٢ ـــ خصائص كتابة التاريخ المسيحى

أى تاريخ دوّن على أسس مسيحية ، لابد أن يكون عاماً ، قدرياً ، مرتبطاً بحدوث الوحى ، ثم منقسما إلى فترات :

١ ـــ هو لا بد أن يكون تاريخاً عاماً ، أو تاريخاً للعالم ، يرجع إلى أصل الإنسان ، ويعرض للكيفية التى نشأت بها الأجناس البشرية ، واستقرت فى أنحاء الأرض المختلفة ، كذلك لابد أن يصف نشأة المدنيات والدول وانهيارها . وليس التاريخ الإغريقى الرومانى للعالم تاريخاً عاماً بهذا المعنى ، لأنه ينبثق من مركز جاذبية خاص به له أسلوبه فى تكييف الأحداث ؛ فاليونان أو روما هى المركز الذى تدور فى فلكه الأحداث التاريخية : أما التاريخ العام المسيحى فقد تعرض لثورة جوهرية قضت على فكرة وجود مركز جاذبية من هذا النوع :

٢ ـــ إن هذا التاريخ لن ينسب الأحداث لحكمة البشر ، ولكن لأعمال

القدَر الذى سبقت فى علمه هذه الأحداث فرسم لها طريقها . وليس التاريخ الدينى للشرق الأوسط « قدرياً » Providential بهذا المعنى ، لأنه تاريخ خاص لا تاريخ عام . إنك لتجد مؤرخ الحكومة الدينية يهتم بنشاط هيئة اجتماعية معينة ، والإله الذى يهيمن على هذا النشاط إله قد اصطفى هذا الشعب على أنه شعب الله المختار ، وتجد من ناحية أخرى أن التاريخ « القسرى » يعرض للتاريخ على أنه مسرحية كتبها الله ولكنها مسرحية تخلو من شخصية مقربة إلى المؤلف دون غيرها من الشخصيات .

٣ – سيهتم هذا التاريخ بأن يكشف عن تدبير مفهوم يتجلى فى المجرى العام لهذه الأحداث ، وبصفة خاصة يعلق أهمية كبرى على حياة المسيح التاريخية ويجعلها محور الحوادث . ومن الواضح أنها من أهم العناصر التى سبقت بها الإرادة فى هذا التدبير . فى هذا اللون من الحياة : سيجعل القصة كلها تتبلور حول هذه الحادثة ، وسيعالج المراحل الأولى من الأحداث على أنها مقدمات تنتهى إليها أو تمدها ، أما الأحداث التالية لهذا الحادث فسيعرض لها على أنها نتائج تطورت عنها . إذن لابد من تقسيم التاريخ عند ميلاد المسيح إلى جزئين ، لكل جزء طابعه الخاص وما يتميز به . . الجزء الأول وهو تقدمى ، يتألف من إعداد أعمى لاستقبال حادث لم يمط عنه اللثام بعد ، والجزء الثانى وهو تقديرى ، يعتمد على الحقيقة بعد ما أميط اللثام عنها . والتاريخ الذى ينقسم فترتين على هذه الصورة – فترة مظلمة وأخرى مضيئة – أسميه تاريخاً مستمداً من الكتب السماوية .

٤ – وما دمنا قد قسمنا الماضى إلى فترتين فمن الطبيعى أن ينقسم إلى أقسام فرعية ، ومعنى ذلك أن نتبين أحداثاً أخرى ليست من الأهمية كميلاد المسيح ، ولكن لها أهميتها الخاصة فى السياق الذى وردت فيه . . أحداثاً من شأنها أن تجعل كل شىء لاحقاً لها ، يختلف فى ماهيته عن كل شىء سابق لها . ومعنى ذلك أن التاريخ قسم إلى حقب أو فترات لكل فترة طابعها

الخاص ، وتفصل بينها وبين الفترة السابقة لها ، حادثة تعتبر من وجهة اللغة الفنية التى اصطلح عليها مثل هذا التاريخ ، بداية عصر .

على أن هذه العناصر الأربعة كانت فى الواقع قد أدخلت على التفكير التاريخى أثر الجهود المستنيرة التى قام بها المسيحيون القدامى ، ونحن نستطيع أن نضرب المثل على هذا بيوسيبيوس Eusebius الذى عاش فى قيسارية فى القرن الثالث ومقدمة القرن الرابع . لقد اعتزم فى كتابه « الأخبار » أن يكتب تاريخ العالم . . تاريخاً يتسع للأحداث كلها فى سجل واحد ، وذلك بدلاً من العرض للأحداث فى أثينا مبتدئاً بالأوليمبياد ، أو الأحداث فى روما منذ عهد القناصل وهكذا . نعم تألفت هذه المادة من البيانات التى جمعت جمعاً ، ولكنه كان جمعاً يختلف كل الاختلاف عن المادة التى جمعها العلماء الوثنيون فى أخريات أيام الإمبراطورية ، إذ الواقع أنها دونت من أجل هدف آخر جديد هو إعطاء صورة تتركز حول ميلاد المسيح . ونفس هذا الهدف هو الذى حفز يوسيبيوس على كتابة مؤلف جديد أطلق عليه "Praeparatio Evangelica" ، حاول فيه المؤلف أن يثبت أن الحوادث التى سبقت المسيحية يمكن أن ينظر إليها على أنها عملية أو سلسلة مراحل تنتهى إلى تجسد الإله ؛ فالديانة اليهودية والفلسفة الإغريقية والقانون الرومانى ، قد تضافرت على خلق سجل طريف يمكن من إرساء أسس الوحى المسيحى وإبلاغه مبلغ النضوج . ولو أن المسيح كان قد ولد فى العالم فى وقت غير هذا ، لما استطاع العالم أن يستقبله .

لم يكن يوسيبيوس إلا فرداً من مجموعة كبيرة من الناس حاولت جهد الطاقة تفصيل النتائج التى ترتبت على فكرة المسيحية فى الإنسان . وحين نجد كثيراً من أقطاب الكنيسة ، أمثال چيروم وأمبروز وحتى أوجستين ، يتحدثون عن ثقافة الوثنية وأدبها حديثاً طابعه الاحتقار والعداء ، يجب علينا أن نذكر أن هذا الاحتقار ليس مرده إلى الجهل أو عدم الاكتراث من

جانب عقلية بربرية لا تقدر الثقافة بالصورة التي نفهمها ، ولكن مرده إلى القوة التي حفزت هؤلاء الرجال إلى تتبع مثل أعلى جديد للمعرفة ، يشق طريقه وسط مقاومة جبارة ، يستهدف توجهاً جديداً لكل عنصر التفكير الإنساني ومقوماته . وفيما يختص بالتاريخ ، وهو الشيء الوحيد الذي يعنينا هنا ، نجد أن هذا التوجيه الجديد لم يقتصر نجاحه على هذه الفترة فقط ، ولكنه كان ميراثاً دائماً بالنسبة للتفكير التاريخي أضفى عليه سعة في الأفق وسماً في المادة .

وفكرة التاريخ بوصفه تاريخاً للعالم أجمع من حيث المبدأ لا يعبأ بألوان من الصراع — الصراع بين الإغريق والفرس أو صراع روما وقرطاجنة — بل ينظر إلى كل ذلك نظرة محايدة لا تقيم وزناً لانتصار أحد الفريقين المتصارعين ، وإنما تعلق الأهمية كلها على نتيجة هذا الصراع من وجهة نظر الأجيال المقبلة . هذه الفكرة قد أصبحت هي المألوفة ، وثمة رمز يرمز إلى فكرة التاريخ العام هذه في اختيار توقيت ينتظم الأحداث التاريخية كلها ، وهذا التوقيت العام الواحد الذي اخترعه إيسيدور الأشبيلي في القرن السابع وعممه « بيد » في القرن الثامن ، والذي تضمن تأريخ أحداث المستقبل والماضي بميلاد المسيح ، لا يزال يبين من أين جاءت هذه الفكرة .

وكذلك شاعت فكرة توجيه القضاء والقدر للأحداث . ولقد تعلمنا في كتبنا المدرسية على سبيل المثال ، أن الإنجليز في القرن الثامن عشر قد استطاعوا غزو إمبراطورية من لا يعلمون . ومعنى ذلك أنهم قد نفذوا شيئاً يبدو أمامنا الآن حين ننظر إليه خطة مدروسة ، ولو أنهم لم يفكروا في مثل هذه الخطة وقتئذ .

وكذلك شاعت أخبار الكتب المقدسة على الرغم من أن المؤرخين قد أقحموها في كل الأوقات . لقد قيل هذا الوحي بصدد النهضة الأوربية واختراع الطباعة والحركة العلمية في القرن السابع عشر ، وحركة الاستنارة

فى القرن الثامن عشر ، والثورة الفرنسية ، وحركة التحرير فى القرن التاسع عشر ، وحتى فيما يختص بالمستقبل على نحو ما ذهب إليه المؤرخون الماركسيون .

كما شاعت فكرة تأريخ الحوادث ابتداء بحادثة معينة فاقترنت بتقسيم التاريخ إلى فترات لكل فترة طابعها الخاص .

وهذه العناصر كلها التى نألفها فى التفكير التاريخى الحديث ، لا وجود لها إطلاقاً فى تدوين التاريخ عند الإغريق والرومان ، إن المسيحيين القدامى هم الذين فطنوا إليها وفصلوها تفصيلا كلفهم مشقة كبرى .

٣ — كتابة التاريخ فى العصور الوسطى

على أن كتابة التاريخ فى العصور الوسطى ، وهى التى أخذت على عاتقها تفصيل هذه الأفكار ، تعتبر فى ناحية من نواحيها استئنافاً للأسلوب التاريخى الذى جرى عليه المؤرخون بعد الإسكندر وكذلك المؤرخون الرومان لم يستحدث أى تغيير فى الطريقة . كان اعتماد المؤرخ فى العصور الوسطى على المصادر التقليدية تمده بالحقائق ، ولم تكن لديه الأداة الكفيلة بنقد هذه المصادر التقليدية . وهو هنا على قدم المساواة مع ليفى من حيث ما يطبع إنتاجه من نقط الضعف أو القوة على حد سواء . لم تكن لديه الوسائل التى يستطيع استناداً إليها ، دراسة تطور المصادر التقليدية التى وصلت إليه ، أو تحليل هذه المصادر إلى عناصرها المختلفة . واللون الوحيد من النقد الذى استطاع أن يسوقه ، كان تقديره الشخصى الذى لا يستند إلى أسلوب علمى أو منهاج نظامى ، فهو من هذه الوجهة نقد ينتهى إلى ما يبدو فى نظرنا تصديقاً أبله لكل ما احتوته هذه المصادر . ونجد من ناحية أخرى أنه فى عرضه التاريخى يتميز بأسلوب قوى بالإضافة إلى قدرة على التصوير . من هذا القبيل أن قسيس سانت ألبان المتواضع الذى ترك لنا مؤلفه « ازدهار التاريخ » Flores Historiarum والذى كان قد نسب لماثيــو من أهالى

وستمنستر ، قد كتب قصصاً عن الملك ألفرد «Alfred» والكعك ، والسيدة كاديفا ، والملك كانيوت على شاطئ بوشام الخ .. وهي قصص وإن تكن من قبيل الخرافة إلا أنها درر خالدة من الأدب ، ولا تقل من حيث القيمة عن تاريخ ثيوسيديديس بوصفها إنتاجاً يحمل طابع روحه أو شخصيته κτήματαἐςαἰεί .

ولكن مؤرخ العصور الوسطى يختلف عن ليفي في أنه يعرض هذه المادة من وجهة نظر تاريخ العالم . لقد كانت القومية حقيقة واقعة في العصور الوسطى ، ولكن المؤرخ الذي أسرف في مديح الصراع القومي والاعتزاز بالقومية ، كان على بينة من أنه يخطئ : لم تكن مهمته هي مديح إنجلترا أو فرنسا وإنما سرد مشيئة الله : لم ينظر إلى التاريخ على أنه مجرد مشهد لصراع بين مختلف أهداف البشر .. : صراع يتيح له أن يقف إلى جانب أصدقائه في المعمعة ، وإنما ينظر إليه بوصفه عملية لها من الحقائق الموضوعية ما يفرضها فرضاً : عملية لا بد أن تنتظم في حبائلها حتى أوفر الناس ذكاء وأشدهم بأساً ، لا لأن الإله قوة هدامة تؤثر الشر على نحو ما ذهب إليه هيرودوت ، ولكن لأن الإله خيِّر يؤثر سياسة الإنشاء ، فابتدع نظامه الخاص به والذي ما كان لبشر أن يتدخل فيه : وهنا يجد الإنسان نفسه عنصراً متضمّناً في سريان هذا النظام ، وإقرار المشيئة الإلهية ، سيان قبل أو لم يقبل : فالتاريخ بوصفه مشيئة الله ينتظم الأحداث ونشاطها ، ثم هو لا يعتمد في تنظيمه هذا على إرادة إنسانية تستحدث هذا التنظيم ، إنك لتجد أن الخطط تظهر ثم لا تلبث أن تسير صوب التنفيذ ، ولكنها خطط لم يقم بوضعها إنسان ، وحتى لو خيل لبعضهم أنه يحول بين هذه الخطط وبين إقرارها فهو في الواقع يساهم في تنفيذها . قد يستطيع بعضهم اغتيال قيصر ، ولكنهم لا يستطيعون الحيلولة بين الجمهورية وبين الانهيار ، إذ الواقع هو أن اغتيال قيصر يضفي صفة جديدة على هذا الانهيار . لذلك

نجد أن سياق الأحداث التاريخية كلها مقياس تقاس به الأفراد الذين يساهمون فيه[1] ؛ وما واجب الفرد هنا إلا أن يكون أداة تقبل عن طيب خاطر خدمة الأهداف الواقعية لهذه الأحداث . فلو أنه نصّب نفسه لمقاومة هذه الأهداف ، لما استطاع تغييرها أو وقف نشاطها ، وكل ما يستطيعه إزاء هذا المسلك ، هو إثبات إدانته ، وأنه بهذا قد كتب على نفسه الفشل ، فاستحالت حياته إلى مظهر تافه لا غناء فيه . تلك سنة آباء الكنيسة الأولين ؛ لقد عرف هيبوليتوس — أحد كتاب الكنيسة القدامى — الشيطان بقوله « إن الشيطان يتحدى إرادة الإنسان الفانى » ؛

وكانت المهمة الكبرى التى ألقيت على عاتق كتابة التاريخ فى العصور الوسطى هى اكتشاف هذا الهدف أو هذه الخطة الإلهية والعرض لها بالتفصيل . تلك خطة كانت قد تطورت فى حدود الزمن ؛ ومن ثم استغرقت سلسلة مراحل محدودة ؛ والتفكير فى هذه الحقيقة هو الذى تمخض عن فكرة « حقب » تاريخية تبتدئ كل حقبة منها بحادثة تؤرخ بها الحوادث ، ونجد الآن أن محاولة تحديد فترات فى التاريخ ، تنهض دليلا على تفكير تاريخى ناضج لا يهاب تفسير الحوادث ، بدلا من أن ينصرف إلى مجرد تأكيدها . ولكن تفكير العصور الوسطى فى هذا الموضوع يتعرض لنفس الضعف الذى يتعرض له فى موضوعات أخرى ، لأنه عجز عن الوفاء بوعده بالرغم من أنه لم تعوزه الجرأة أو التفكير الأصيل . خذ مثلا واحداً إيضاحاً لهذا هو تقسيم مؤرخى العصور الوسطى للتاريخ إلى فترات . حدث فى القرن الثانى عشر أن قسم چواكيم من سكان فلوريس التاريخ إلى ثلاث فترات :

---

(١) المثل المشهور عن الفيلسوف الألمانى شيلر الذى جاء فيه « تاريخ العالم هو يوم الدينونة أو هو محكمة العالم » مثل تقليدى جاء نقلا عن العصور الوسطى وبعث فى القرن الثامن عشر كما أنه يصور نظرية العصور الوسطى التى طبعت إنتاج الرومانتيكية Romanticism فى اتجاهات كثيرة .

عهد الأب أو الإله غير المجسد ، ويقصد به العصر السابق للمسيحية ، ثم عهد الابن أو عصر المسيحية ، ثم عهد الروح القدس الذى قدر له أن يبدأ فى المستقبل . وهذه الإشارة إلى عهد مستقبل تنم عن خاصة هامة تميزت بها كتابة التاريخ فى العصور الوسطى . ولو أن مؤرخ العصور الوسطى طلب إليه أن يفسر كيف عرف أن التاريخ ينطوى على خطة موضوعية إطلاقاً ، لكان جوابه على ذلك أنه عرف هذه الخطة عن طريق الوحى ، ذلك أنها كانت جزءاً مما أوحى به المسيح للإنسان فيما يختص « بالله » ، وهذا الإيحاء لا يلقى ضوءاً على أفعال الله فى الماضى فحسب ، وإنما يلقى ضوءاً على ما يعتزم « الله » أن يفعله فى المستقبل أيضاً . معنى ذلك أن الوحى المسيحى قد أعطانا فكرة عن تاريخ العالم كله منذ بدء الخليقة ، فى الماض حتى نهايتها فى المستقبل ، على نحو ما جرى فى تقدير الله تقديراً أبدياً لا يخضع لقيد الزمن . معنى ذلك أن كتابة التاريخ فى العصور الوسطى قد نظرت إلى نهاية التاريخ ومآله كشىء قد سبق فى علم الله وتقديره ، كشف عنه للإنسان مقدماً عن طريق الوحى . معنى ذلك أن هذا العرض للتاريخ قد تضمن فلسفة للبعث والنشور "Eschatology" .

على أن فلسفة البعث والنشور هى العنصر الذى أقحم نفسه فى التاريخ فى كل زمن من الأزمان . إن مهمة المؤرخ هى أن يعرف الماضى لا المستقبل ، فإذا ما ادعى المؤرخون أن فى مقدرتهم معرفة المستقبل قبل وقوعه ، كنا على ثقة من أن فكرتهم الأساسية عن التاريخ قد جنحت بهم عن جادة الصواب ، وقد نستطيع بالإضافة إلى هذا أن نعرف بالتحديد كيف جنحوا عن جادة الصواب . وتفصيل ذلك ما يحدث فى هذه الحالة من أنهم يعمدون إلى تقسيم الحقيقة الواحدة التى تنطوى عليها العملية التاريخية إلى شيئين منفصلين : شىء يسيطر على الحوادث ، وشىء يخضع لهذه السيطرة . أولها القانون المجرد وثانيهما الحقيقة المادية المجردة ، وبتعبير أدق : الكلى والجزئى . هم بذلك

يخلعون صفة الكلى على الجزئى المزيف ، وبذلك يفترضون للأخير كياناً خاصاً به لا علاقة له بغيره حتى إذا صار هذا الفصل بين الكلى والجزئى ، دأبوا على اعتقادهم أنه ما زال يسيطر على الأحداث الجزئية . وما دام القانون الكلى الذى ينتظم الأحداث قد صار بمعزل عن نشاط الأحداث المقيد بالزمن ، فلا علاقة تربط بينه وبين هذه العملية الزمنية (أو لا حسبان له فى هذه العملية الزمنية) ، ولكنه فى الحقيقة يسيطر عليها بوصفها أداة نشاط (أو المادة الخام لها) . معنى ذلك أن العملية الزمنية شىء سلبى من فعل قوة لا تخضع للقيد الزمنى ، تسيطر من الخارج . وإذن ما دامت هذه القوة تنشط بصورة واحدة فى كل وقت من الأوقات ، فإن المعرفة بالأسلوب أو الكيفية التى تعمل بها الآن ، هى فى نفس الوقت معرفة بالأسلوب الذى تعمل به فى المستقبل ، فإذا استطعنا أن نعرف كيف سيطرت هذه القوة على الحوادث فى أى وقت من الأوقات استطعنا أن نعرف قياساً على ذلك ، كيف تسيطر على أحداث أى وقت آخر ، ومعنى ذلك أننا أوتينا علما بالمستقبل . لذلك تجد فى تفكير العصور الوسطى ، أن التعارض التام بين الهدف الموضوعى الذى جرى فى علم الله ، والهدف الذاتى للإنسان — بمعنى أن مشيئة الله تظهر فى صورة موضوعية فُرِضَتْ فرضاً على التاريخ لا علاقة لها بالأهداف الذاتية التى يفكر فيها الإنسان — لا بد أن ينتهى بنا إلى الاعتقاد بأن أهداف البشر لن تستطيع تغييراً أو تبديلا لسياق الأحداث التاريخية ، وأن القوة الوحيدة التى تسير هذه الأحداث وتوجهها هى الذات العليا (القدسية) وما دامت مشيئة هذه الذات العليا قد أوحى بها ، فإن هؤلاء الذين أوحى إليهم بها ، عن طريق الإيمان ، يستطيعون عن طريق هذا الإيمان أيضاً ، معرفة المستقبل . على أن تصوير الأحداث التاريخية على هذه الصورة ، قد يبدو على شىء من الشبه بنظرية « الجوهر » ولكنه فى الواقع يختلف عنه اختلافاً كبيراً ، إذ المقصود هنا هو « السمو » ؛

بمعنى أن اللاهوت المسيحى فى العصور الوسطى لا يصــور الله على أنه « جوهر » ، ولكنه عملية نشاط بحت ، « والسمو » هنا معناه أن نشاط الجلال الأقدس ، لم يصوَّر على أنه يعمل فى نطاق النشاط الإنسانى وعن طريقه ، وإنما هو يعمل فى نطاق خارج عنه مسيطر عليه ، نشاط لا يكمن(*) فى دنيا الأعمال الإنسانية ولكنه يسمو على هذه الدنيا :

والذى حدث هنا هو أن تيار الفكر قد انتقل من دراسة اجتماعية مجردة ، تنظر إلى الأحداث من زواية واحدة تبدو فى كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان ، إلى دراسة مجردة محدودة ، مثلها تنبثق من سلطان الكنيسة فى العصور الوسطى . لقد اعترف بالدور الذى تلعبه المقادير فى الأحداث التاريخية ، ولكنه حُدِّد بصورة لا تدع مجالا لنشاط الإنسان . وكانت إحدى النتائج المترتبة على هذا التفكير أن المؤرخين على نحو ما تبينا ، قد أخطأوا حين زعموا بأن فى مقدورهم التنبؤ بالمستقبل . وثمة نتيجة أخرى لهذا التفكير هى أن المؤرخين الذين شغفوا بالكشف عن سياق الأحداث التاريخية ، عن عقيدة فى قدر مقدور يوجه هذه الأحداث لا دخل للإرادة الإنسانية فيه ، قد انصرفوا إلى البحث عن جوهر التاريخ خارج نطاق التاريخ نفسه ، وبذلك انصرفوا عن أعمال الإنسان للبحث عن الخطة التى رسمتها المقادير لتوجيه أحداث التاريخ . وكان من نتيجة ذلك أن تضاءلت قيمة تفاصيل النشاط الإنسانى تضاؤلا نسبياً ، مما أدى بالمؤرخين إلى إهمال الواجب الأول للمؤرخ ، وهو بذل أقصى جهد ممكن لتفهم حقيقة الأحداث والكشف عنها . ذلك هو السبب فى أن تدوين التاريخ فى العصور الوسطى ، قد اتسم بالضعف من حيث النقد والتحليل ، وهو ضعف لم يأت

(*) "Immanence versus transcendence"

وهما النظريتان اللتان تتنازعان البقاء فى أية مناقشة من هذا النوع وبصدد نشاط الجلال الأقدس سبحانه وتعالى .

عرضاً ، ولم يكن مرده فى الأصل إلى ضعف المصادر التاريخية والمادة العلمية التى عثر عليها العلماء . لم يكن مرد هذا الضعف إلى القيود التى فرضت على جهدهم ومدى ما يستطيعون إنتاجه ، وإنما إلى القيود التى فرضت على المنهاج الذى رسموه لأنفسهم . ذلك أنهم لم يهدفوا إلى دراسة دقيقة علمية للحقائق التاريخية ، وإنما استهدفوا دراسة علمية دقيقة لخصائص الذات العليا القدسية . . استهدفوا دراسة لاهوتية تستند إلى أساس مزدوج من الإيمان والعقل ، تتيح لهم الوقوف على ما حدث فعلا ، وما لا بد أن يحدث استناداً إلى منطق الاستدلال العقلى البحث .

وكان من نتيجة هذا أن تدوين التاريخ فى العصور الوسطى — إذا ما قيس بوجهة نظر مؤرخ يتمسك بأسلوب البحث العلمى ، وهو نوع المؤرخ الذى لا يعنى بغير التقدير الدقيق للحقائق التاريخية — لا يبدو ضعيفاً فحسب ، وإنما كذلك يبدو من قبيل الإصرار المتعمَّد المنفر ، فى حين أن مؤرخى القرن التاسع عشر الذين نظروا إلى طبيعة التاريخ نظرة التقدير العلمى العام ، لم يستهوهم هذا التاريخ فى قليل أو كثير ، ولكننا فى العصر الحديث قد نحس بشىء من التقدير لمثل هذا التاريخ ، لو أن اهتمامنا قد انصرف إلى تفسير الحقائق التاريخية ولم نأخذ بضرورة الدقة العلمية والتحليل . والواقع أننا قد جنحنا إلى وجهة نظر العصور الوسطى فى التاريخ إلى الحد الذى جعلنا نسلم بوجود قانون يفسر نشأة الأمم والمدنيات وانهيارها . . قانون قل أن يحسب حساباً لأهداف الآدميين الذين تتألف منهم هذه الأمم وهذه المدنيات ؛ كذلك ربما وجدنا أنفسنا فى حل من التسليم بالنظريات التى تذهب إلى أن الأحداث التاريخية الكبرى ، مردها إلى لون من منطق الجدل سرى إلى هذه الحوادث بصورة موضوعية ، فشكل العملية التاريخية تبعاً « لجبرية » لا تعتمد على الإرادة الإنسانية ، ومن شأن مثل هذا التفكير أن يقرب الشقة بيننا وبين مؤرخى العصور الوسطى . فإذا بدا لنا أن نتجنب مثل

هذا الخطأ الذى وقعوا فيه ، كان من المجدى بالنسبة لنا أن ندرس كتابة التاريخ فى العصور الوسطى ، وأن نتبين كيف أن التعارض بين « الجبرية » الموضوعية ، والإرادة الذاتية قد انتهى إلى إغفال الدقة التاريخية كما انتهى بالمؤرخين إلى تصديق أعمى لما كتب ، لا يتفق مع روح البحث العلمى ، بالإضافة إلى قبول أعمى للمصادر العلمية التقليدية . ولكن لمؤرخ العصور الوسطى العذر كل العذر فى الخروج عن الروح العلمية بهذا المعنى ، ذلك أن أحداً لم يستطع حتى هذه الفترة ، أن يكشف عن الطريقة التى يمكن بها نقد المصادر التاريخية والتثبت من الحقائق بأسلوب النقد العلمى ، فقد كانت تلك مهمة التفكير التاريخى فى القرون التى أعقبت العصور الوسطى ، ولكن لا عذر لنا نحن الآن بعد أن أصبح هذا أمراً ممكنا . ولو أنا ارتددنا إلى فكرة العصور الوسطى عن التاريخ بكل ما انطوت عليه من أخطاء ، لكان معنى هذا أننا نضرب المثل على انهيار المدنية والتعجيل بهذا الانهيار ، الذى يعلنه الآن بعض المؤرخين ، وإن يكن مثل هذا الإعلان أمراً سابقاً لأوانه .

٤ — مؤرخو النهضة الأوربية

كانت إحدى التبعات الملقاة على عاتق التفكير الأوربى فى نهاية العصور الوسطى ، هى توجيه الدراسات التاريخية توجيهاً جديداً . ذلك أن نظريات اللاهوت والفلسفة ، تلك النظريات الكبيرة التى نهضت أساساً للسيطرة على سياق الأحداث التاريخية وتوجيهها ، استناداً إلى استدلال عقلى بحت لا صلة له بالواقع المادى àpriori thougt لم تعد تلقى قبولا . فما جاءت النهضة الأوربية حتى عاد الناس إلى تقدير جديد للتاريخ ، مقيس بوجهة نظر الدراسات الاجتماعية ، ومشتق من نهج المؤرخين القدامى : التزم المؤرخون جانب أسلوب البحث العلمى ، لأن أعمال الإنسان لم يعد يُنظر إليها ، على أنها من قبيل العرض الفاقد الأهمية ، بالقياس إلى مشيئة مقدسة مرسومة تسيطر على الأحداث : كان من أمر التفكير التاريخى أن عاد تقدير الإنسان ،

بوصفه محوراً ارتكز عليه التفكير ، ولكن نجد بالرغم من الاهتمام الجديد بالتفكير الإغريقى الرومانى ، أن تفكير النهضة الأوربية فى الإنسان ، قد اختلف اختلافاً كبيراً عن تفكير الإغريق والرومان . وحين همّ كاتب من الكتاب مثل مكياڤللى فى مقدمة القرن السادس عشر ، بالتعبير عن آرائه بخصوص التاريخ فى صورة تعليق على الكتب العشرة الأولى من مؤلفات ليڤى ، لم يكن يقصد حينئذ الرجوع إلى وجهة نظر ليڤى فى التاريخ . لم يكن الإنسان فى نظر مؤرخ النهضة الأوربية ، هو الإنسان الذى صورته الفلسفة القديمة بوصفه المهيمن على أفعاله والمشكل لمصيره حسب ما يمليه تفكيره العقلى ، ولكنه كان الإنسان بالصورة التى صورها التفكير المسيحى مخلوقاً تسيطر عليه الرغبة الجامحة والغريزة . أصبح التاريخ إذن تاريخ الدوافع الإنسانية بوصفها تعبيراً لابد منه عن الطبيعة الإنسانية .

وكانت النتائج الأولى الإيجابية لهذه الحركة الجديدة ، هى تنقيح المادة التاريخية التى كتبت فى العصور الوسطى تنقيحاً تاماً من كل ما علق بها من بيانات خرافية تستند إلى أوهن الأسس . مثل ذلك ما أثبته چين بودين(*) فى منتصف القرن السادس عشر من أن التقسيم إلى فترات على النحو المعتمد (الإمبراطوريات الأربع) لم يكن ليستند إلى تفسير دقيق للحقائق ، وإنما

(*) Methodus ad facilem historiarum cognitionem (1566) Cap. vii : "Confutatio eorum qui quatuor monarchias... statuunt"

« المنهاج المبسط البحث التاريخى . . تفنيد فكرة تقسيم التاريخ بين أربع دول » .

يقول الفيلسوف المؤرخ أستاذنا محمد شفيق غربال تعليقاً على هذه الفقرة إن فكرة تقسيم التاريخ بين أربع دول تقسيم عرفه المؤرخون الإسلاميون وإن اختلف فى عدد الدول ، والمشهور عندنا التقسيم الذى صنعه أبو البحرى « تاريخ مختصر الدول طبعة بيروت ١٨٩٠ » وفيه قسم التاريخ بين دول عشر أولها دولة الأولياء فى آدم وآخرها الدولة العاشرة وهى الدولة المنتقلة من ملوك العرب المسلمين إلى ملوك المغول .

استند إلى تقسيم تعسفي جاء نقلا عن كتاب دانيال(*) وعدد آخر من العلماء ، أغلبهم من الإيطاليين الذين نصبوا أنفسهم للقضاء على الخرافات التي درجت عليها ممالك كثيرة اتخذت منها ستاراً تخفي من ورائها أصولها الأولى . من ذلك ما حاوله پوليدور ڤرچيل في مقدمة القرن السادس عشر ، من القضاء على القصة القديمة التي كتبت عن تأسيس بريطانيا بواسطة بروتس التراقي ، ثم وضع الأسس لتاريخ نقدي تحليلي عن إنجلترا .

وفي أوائل القرن السابع عشر ، استطاع بيكون تلخيص الموقف عن طريق تقسيم محيط « معرفته » إلى ثلاثة أقسام كبرى : هي الشعر والتاريخ والفلسفة ، تسيطر عليها ملكات ثلاث هي التخيل والذاكرة والإدراك أو العقل . والقول إن الذاكرة تسيطر على التاريخ معنـــاه أن المهمة الجوهرية للتاريخ هي استذكار وتسجيل الماضي تسجيلا يصور الأحداث بحقيقتها وواقعها . والذي يذهب إليه بيكون في هذا الصدد هو الإصرار من جانبه على أن التاريخ يجب قبل كل شيء أن ينصرف إلى الاهتمام بالماضي من أجل الماضي ، وفي هذا ما ينفي الادعاء القائل بأن في مقدور المؤرخين

(*) فيما يختص بالحركة الرومانتيكية "Romanticism" التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر ، تحمل طابع الاتجاهات الفكرية للعصور الوسطى على نحو ما أشرت إليه عند شيلر ، ينبغي أن نلاحظ أن هيجل في الجزء الذي كتبه عن تاريخ العالم في ختام كتابه "Philosophie des Rechts" يعود إلى الإصرار على طريقة التقسيم إلى أربع إمبراطوريات برغم أن هذه الطريقة كان قد عدل عنها منذ زمن طويل . وقراء هيجل الذين تعودوا الأسلوب الذي درج عليه في كتاباته كلها ، من تقسيم كل موضوع من الموضوعات إلى ثلاثة عناصر – اتساقاً مع منهاجه المتبع في منطق الجدل – قد اعترتهم الدهشة حينما فوجئوا بأنه في عرضه لتاريخ العالم في الصحائف الأخيرة قسمه إلى أربعة أقسام تحت العناوين الآتية : الإمبراطورية الشرقية ، الإمبراطورية الإغريقية ، الإمبراطورية الرومانية ، ثم الإمبراطورية الجرمانية . وقد يفكر مثل هؤلاء القراء أن الحقائق في الموضوع وحده ، كانت من القوة بحيث لا يتسع لها أو يحيط بها إطار منطق الجدل الذي ابتدعه هيجل . ولكن ليست الحقائق هي التي مزقت إطار هذا المنطق الجدلي ، ولكن الذي مزقه هو العود إلى أسلوب التقسيم إلى فترات ، الذي ابتدعته العصور الوسطى .

التنبؤ بالمستقبل ، كما أنه فى نفس الوقت ينفى الفكرة القائلة إن مهمة المؤرخ الأولى هى تتبع نشاط المشيئة الإلهية فى تشكيلها أحداث التاريخ ، وإنما ينصرف اهتمام المؤرخ إلى الحقائق نفسها .

ولكن مركز التاريخ ، على هذا النحو ، كان يفتقر إلى القوة . لقد حرر نفسه من أخطاء تفكير العصور الوسطى ، ولكن لم يزل يتعين عليه الكشف عن مهمته الرئيسية . كان له منهاجه المرسوم المحدود ، وهو الكشف عن الماضى ، ولكن لم تكن لديه الطرق أو الأسس الكفيلة بتنفيذ هذا المنهاج : والحقيقة أن تعريف بيكون للتاريخ ، بأنه نطاق نشاط الذاكرة ، تعريف خاطئ ، إذ الواقع هو أن احتياج الماضى إلى البحث التاريخى مرده إلى نسياننا لهذا الماضى وإلى أن هذا الماضى عسير استذكاره . ولو أن استذكاره كان كان أمراً ممكنا لما كانت هناك حاجة لوجود مؤرخين . ولقد كان كامدن Camden الذى عاصر بيكون مشتغلا بالبحث فى أهم المصادر التاريخية التى خلفتها النهضة الأوربية ، ينقب فيها عن مساحة إنجلترا وحفائرها الأثرية ، ويضرب المثل على أن التاريخ الذى طواه النسيان يمكن أن يكتب من جديد ، استناداً إلى مادة علمية تشبه فى نفس الوقت المادة التى يشتغل ببحثها علماء الطبيعة ، بوصفها الأسس لنظريات علمية . أما السؤال الذى لم يخطر على بال بيكون فهو كيف أن عقل المؤرخ ينشط ليكمل مواضع النقص أو الضعف فى ذاكرته .

٥ – ديكارت

إن الحركة الإنشائية التى طبعت التفكير فى القرن السابع عشر ركزت جهودها حول مشاكل التاريخ الطبيعى ، ثم تركت جانباً مشاكل التاريخ . لقد نهج ديكارت منهج بيكون فى التفرقة بين الشعر والتاريخ والفلسفة ، ثم أضاف إليها دراسة أخرى هى اللاهوت . ولكنه طبق منهاجه الجديد على

دراسة واحدة فقط من هذه الدراسات ، هى الفلسفة بأقسامها الرئيسية الثلاثة : الرياضيات والطبيعة والميتافيزيقا ؛ إذ كان يأمل فى الواقع أن يصل إلى معرفة يقينية ثابتة فى هذا النطاق فقط. لقد قال إن الشعر هبة من الطبيعة أكثر منه دراسة نظامية ، أما اللاهوت فيعتمد على الإيمان بالوحى . والتاريخ ، بالرغم من أنه دراسة ممتعة ، وبالرغم من أن له قيمته فى توجيه الإنسان نحو أسلوب عمل فى الحياة ، فإنه لا يمكن أن يصدق ، لأن الأحداث التى وصفها لم تقع بالشكل الذى وصفها به . ومن ثم نجد أن بناء صرح « المعرفة » — وهو الأمر الذى استهدفه ديكارت وحققه فى نفس الوقت — لم يقصد به إضافة شىء جديد إلى التاريخ ، لأنه لم يعتقد أن التاريخ فى حقيقته فرع من فروع المعرفة إطلاقاً .

ويجدر بنا فى هذا الصدد أن نعرض لبحث الفقرة التى كتبها عن التاريخ فى الجزء الأول من منهاج البحث :

وأعتقد الآن أنى بذلت جهداً كافياً فى دراسة اللغات القديمة وفى قراءة المؤلفين القدامى ، وما دونوا من تاريخ وقصص . والحياة مع ناس عاشوا فى جيل متقدم عن جيلنا ، مثلها كمثل السفر فى أقطار أجنبية ، وإنه لمن المجدى فى هذه الحالة أن نعرف شيئاً عن أحوال الشعوب الأخرى ، لنستطيع عن طريقها أن نحكم حكماً نزيها على أحوالنا ، ولكن لانحتقر أحوالاً أخرى غير أحوالنا أو نسخر منها ، مثلنا فى ذلك كمثل من لم يقدر له أن يغادر وطنه إطلاقاً . ولكن الذين شغفوا بحب الأسفار على الدوام ، ينتهى بهم الأمر إلى أن يصبحوا غرباء فى بلادهم ، وكذلك الذين ينصرفون فى شغف إلى دراسة القديم وأعماله يجهلون ما يدور بين جدرانهم الآن . أضف إلى ذلك أن هذه الألوان من القصص تحدثنا عن أشياء ما كان يمكن أن تحدث ، كأنها حدثت فعلا ، ومن ثم تدعونا إلى القيام بجهود لا قبل لنا على احتمالها ، أو تدعونا إلى الأمل الذى لاتتسع له آفاق الأهداف البشرية ،

إنك لتجد أن ألواناً من التاريخ ، بالرغم من صدقها وبالرغم من أنها لا تبالغ أو تغير من قيمة الأشياء ، تعمد إلى حذف بعض الاعتبارات الدنيئة غير المشرفة ، لتجعل منها مادة تستحق القراءة . ومن ثم نجد أن الأحداث التى يعرض لوصفها التاريخ ، لم تقع بالشكل الذى صورت به . وهؤلاء الذين يحاولون محاكاة هذه الأعمال ، يميلون إلى محاكاة فرسان القصص أو التفكير فى أعمال بعيدة الوقوع .

وهنا ينبغى أن نتبين اعتبارات أربعة قال بها ديكارت يحسن بنا أن نفرق بينها (١) أن يتفادى المؤرخ الكتابة عن تاريخ قومه . إذ المؤرخ كالمسافر الذى يعيش بعيداً عن بلده فيصبح غريباً فى عصره (٢) أن يقوم التشكك التاريخى ، إذ أن قصص التاريخ لا تنهض تصويراً صادقاً لأحداث الماضى (٣) أن فكرة « التاريخ » لاتخدم قيمة عملية ، ذلك أن القصص التاريخى الذى لايصدق ، لا يمكن فى الحقيقة أن يساعدنا على فهم الممكن عمله ، ومن ثم لا يمكن أن نثق به كأداة نستخدمها فى نشاطنا الحاضر (٤) التاريخ بوصفه صوراً من نسيج الخيال ، إذ أن الطريقة التى يعالج بها المؤرخون الماضى حتى فى أحسن صـــورة ممكنة — هى أن يظهروه فى صورة جميلة لم تتح له فى الواقع .

١ — أما عن فكرة التاريخ بوصفها « هرباً » من حقائق معينة ، فقد نجيب عنها بقولنا إن المؤرخ يستطيع أن يرى الماضى على حقيقته عن طريق اتصاله اتصالا وثيقاً بالحاضر . معنى ذلك أن مهمته لا تنحصر فى الهرب من الفترة التى يعيش فيها ، وإنما تنحصر فى أنه صورة حقيقية كاملة للعصر الذى يعيش فيه ويرى الماضى مقيساً بمقاييس هذا الحاضر . تلك هى الإجابة الحقيقية ، ولكن كان لا بد لإقرارها من أن تتقدم نظرية « المعرفة » مرحلة بعد المرحلة التى بلغتها عند ديكارت . والحقيقة أن الفلاسفة قبل « كانت » لم يفطنوا إلى أن فكرة المعرفة تنصرف إلى موجود مادى ، يمكن أن يدرك

إدراكاً نسبياً ، قياساً إلى وجهة نظر الشخص الذى يستطيع أن يدركه(*) إن الانقلاب الكامل الذى استحدثه « كانت » فى نظرية المعرفة ، قد احتوى بصورة ضمنية على نظرية لم يعرض لها كانت نفسه بالتفصيل .. نظرية تذهب إلى أن « المعرفة » التاريخية أمر ممكن ، لا يشترط لتحقيقه ألا يتخلى المؤرخ عن وجهة نظر عصره فحسب ، بل أن يلتزم التمسك بوجهة النظر هذه بالتحديد .

٢ — والقول إن القصص التاريخى يعرض لأحداث ما كان لها أن تحدث ، معناه أن لدينا مقياساً غير هذه الأقاصيص التى وصلت إلينا ، نستطيع قياساً إليه أن نحكم بما كان يمكن أن يحدث (أو ما يحتمل الوقوع) يكاد ديكارت هنا أن يلمس أهمية التقدير التحليلى الدقيق بالنسبة للتاريخ : وهى ناحية لو فصلت تفصيلا لكانت الجواب على اعتراضه .

٣ — وعلماء النهضة الذين عمدوا إلى إحياء عناصر كثيرة انطوت عليها فكرة التاريخ عند الإغريق والرومان ، قد أحيوا الفكرة القائلة بأن للتاريخ قيمة عملية ، إذ هو يعلم الناس فن السياسة وأسباب الحياة العملية . تلك فكرة لم يكن بدٌ منها ، ما دام الناس لم يجدوا أساساً نظرياً تستند إليه الفكرة الأخرى ، التى تقول بأن قيمته نظرية بحتة لأنها تأتينا بالقول الصدق . لقد كان ديكارت على حق فى رفضه لهذه الفكرة . الواقع أنه سبق هيجل إلى العبارة التى أوردها الأخير فى مقدمة كتابه عن فلسفة التاريخ ، والتى جاء

(*) ذلك موضوع هام جداً فى نظرية المعرفة ينتهى بنا إلى تقرير قيمة جهازنا الحسى وإلى أى حد يمكن أن يصدق هذا الجهاز فى وصف موجودات الكون المادى ، والنقطة الهامة جداً التى أتى بها « كانت » فى هذا الصدد هى الناحيتان « الذاتية » و « الموضوعية » للإدراك الحسى أو الناحيتان المتضمنتان فى عملية الإدمان الحسى . هذه العملية تنطوى على ما يسمونه "activity of theorising" ومعنى ذلك أن قوانين العلم أو قوانين الفكر العقلى البحت هى التى تصور حقيقة هذه المدركات الحسية بمعزل عن خداع الحس .

فيها أن الدرس العملي الذي نخرج به من التاريخ ، هو أنه لا يمكن لإنسان أن يتعلم شيئاً عن التاريخ ، ولكنه لم يفطن إلى أن الإنتاج التاريخي لعهده – حين عرض له كتاب مثل بوكانان وكروتيوس ، وغيرهم في طليعة الجيل الذي عاش فيه ، أمثال تلمونت وعلماء بولاند ، كان الباعث عليه الرغبة في تحري الصدق ، وأن الفكرة الواقعية التي عرض لنقدها كان قد قضى عليها في الوقت الذي كتب فيه .

٤ – والقول بأن القصص التاريخي يضفي على الماضي ألواناً من العظمة والجلال ، معناه أن ديكارت كان بصدد عرض المقياس الذي يمكن بالاعتماد عليه نقد هذا القصص أو الكشف عن حقيقة يمكن أن يكون شوهها أو طمسها . ولو أن ديكارت استمر في الطريق لاستن قاعدة أو قوانين للنقد التاريخي . والواقع أن هذه هي إحدى القواعد التي وضعها في القرن التالي فيكو Vico . ولكن ديكارت لم يدرك هذا لأن جهوده العقلية كانت منصرفة انصرافاً كلياً نحو الرياضيات والطبيعة ، إلى الحد الذي جعله قد يخطىء عند كتابته للتاريخ ؛ فيحسب أن اقتراحاً مجدياً قد ينتهي إلى تحسين منهج البحث التاريخي ، إن هو في الحقيقة إلا برهان على أن مثل هذا التحسين أمر مستحيل .

وهكذا يتضح أن ديكارت وقف من التاريخ موقفاً غامضاً يبعث على الدهشة . ونجد قياساً إلى ما اعتزم المضي فيه ، أنه في إنتاجه قصد أن يلقي شكاً على قيمة التاريخ مهما يكن من أمر هذه القيمة ، لأنه كان يهدف إلى صرف الناس عن التاريخ إلى الرياضة البحتة . والذي حدث في القرن التاسع عشر ، أن صار للعلم نهجه المستقل عن الفلسفة ، لأن الفلاسفة المثاليين الذين سبقوا « كانت » وقفوا من العلم موقف الشك الآخذ في الازدياد ، وذلك هو الصدع بين الدراستين الذي بدأ يلتئم في وقتنا هذا ، وهو صدع

تجد مثيلا له بالتحديد ، بين التاريخ والفلسفة فى القرن السابع عشر مرده إلى نفس السبب ، أى الشك التاريخى عند ديكارت .

٦ – تدوين التاريخ فى عصر ديكارت

على أن تشكك ديكارت بشأن التاريخ لم يستطع فى الواقع أن يفل من عزيمة المؤرخين . لقد قبلوا هذا التشكك على أنه تحدٍّ ينبغى أن يحفزهم إلى المضى فى سبيلهم وابتكار الأساليب التى تكفل لهم الاستطراد فى بحوثهم ، افتراضاً منهم أن التاريخ الذى يستند إلى النقد والتحليل أمر ممكن ، فإذا تقدموا فى المضمار ، عادوا إلى الفلاسفة برصيد جديد من المعرفة فى أيديهم . ولقد نشأت فى النصف الثانى من القرن السابع عشر مدرسة انتهجت أسلوباً جديداً فى التفكير التاريخى . . مدرسة رغم ما تنطوى عليه العبارة من تناقض يمكن أن تسمى « تدوين التاريخ الديكارتى » شبيهة بعض الشبه بالدراما الفرنسية الخالدة لهذه الفترة ؛ إذ أطلق عليها مدرسة « الشعر الديكارتى » . وقد أطلق عليها تدوين التاريخ الديكارتى ، لأنها استندت إلى نفس الأسس التى استندت عليها فلسفة ديكارت وهى « الشك العلمى » والتسليم المطلق بمبادئ النقد والتحليل . والفكرة الرئيسية التى قامت عليها هذه المدرسة الجديدة ، هى أن ما كتب نقلا عن المصادر التاريخية ، لا ينبغى أن يسلم به ، دون أن يخضع لعملية نقد تستند إلى منهج بحث يتألف من ثلاث قواعد على الأقل : (١) قاعدة ديكارت الضمنية ، وهى أنه لا يوجد مصدر تاريخى يحتم علينا الاقتناع بما نعتقد فى استحالة حدوثه . (٢) القاعدة التى تقول بأن المصادر المختلفة ينبغى أن تقابل بعضها ببعض وأن ينسق بينها (٣) القاعدة التى تذهب إلى أن المصادر المكتوبة ، ينبغى أن تراجع عن طريق الاستعانة بمصادر غير المادة المكتوبة . معنى ذلك أن التاريخ على هذه الصورة ، كان لم يزل معتمداً على المصادر المكتوبة ، أو ما كانت

بالطبع من قبل أشخاص انصرف نشاطهم الإيجابى للتاريخ . وسأعرض هنا للونين من هذا التحدى .

٧ ــ فلسفة تناقض الديكارتية

جاء التحدى الأول من قبل ڤيكو الذى كان يعمل فى نابلى فى مقدمة القرن الثامن عشر ، وموطن الأهمية فى إنتاج ڤيكو ، هو أنه يعتبر أولا مؤرخاً ذكيا على جانب كبير من المران ، قد نصب نفسه لوضع الأسس التى يقوم عليها منهاج البحث التاريخى ، أسوة بما فعل بيكون فى وضع الأسس لمنهاج البحث العلمى ، ولكنه فى سياق نشاطه الإيجابى هذا ، وجد نفسه وجهاً لوجه أمام مدرسة ديكارت الفلسفية ، التى لا بد أن يقف منها موقف النقاش والجدل . هو لم يطعن فى صدق المعرفة الرياضية ، وإنما طعن فى نظرية ديكارت للمعرفة بما تضمنته من كفر بألوان أخرى من المعرفة ، تأتى عن غير طريق العلوم الرياضية . لذلك طعن فى مبدأ ديكارت القائل بأن مقياس صدق المعرفة هو الفكرة الواضحة المحدودة ، وزعم أن هذا المقياس فى الحقيقة ، إن هو إلا مقياس ذاتى سيكولوچى ، فإن ظهر لى أن أفكارى واضحة محدودة ، فى هذا دليل على تصديقى لها ، ولكنه لا ينهض دليلا على صدقها . وحين يذهب ڤيكو إلى هذا الحد ، يصبح على اتفاق جوهرى مع الفيلسوف هيوم فيما ذهب إليه من الاعتقاد (فى الموجودات الحسية أمامى) لا يحمل معنى أكثر من وضوح المدركات الحسية . ويقول ڤيكو إن أية فكرة مهما تكن خطأ ، قد تكون باعثة على اقتناعنا بها ، ما دامت واضحة كل الوضوح ، فى حين أنها لا تعدو فى الواقع أن تكون من معتقداتنا واضحة كل الوضوح ، فى حين أنها لاتعدو فى الواقع أن تكون من قبيــل الخرافة التى لا أساس لها والتى توصلنا إليها عن طريق البرهنة السفسطائية ، تلك نقطة أخرى قال بها هيوم . ويقول ڤيكو بعد ذلك إن

الأمر الذى نحتاج إليه هو قاعدة نستطيع قياساً إليها أن نميز بين ما يمكن معرفته وما لا يمكن، ومن شأن هذا التفكير بالطبع أن يصل الخيط بين ڤيكو ولوك ، الذى كانت فلسفته التجريبية الدقيقة بداية لهجوم جديد على فلسفة ديكارت (أو مدرسته الفلسفية) .

وقد وجد ڤيكو هذا المبدأ فى نظرية تقول بأن شرط القدرة على المعرفة بأى شىء ، لا مجرد إدراكه إدراكاً حسياً . . هو أن الذى يعرف هذا الشىء لا بد أن يكون هو الذى صنعه فى الأصل . ونجد استناداً لهذا المبدأ ، أن فهم الطبيعة (الكون المادى) أمر مقصور على الله وحده . ولكن العلوم الرياضية يفهمها الإنسان لأن موضوعات التفكير الرياضى ، إن هى إلا خرافات أو افتراضات علمية ابتدعها تفكير العالم الرياضى . الواقع أن أى قدر من التفكير الرياضى يبتدى بأمر . . فلنفترض أن أ ، ب ، جـ مثلث وليكن أ ب < أ جـ ـ هنا نجد أن الرياضى قد ابتدع هذا المثلث بعمل إرادى بحت صدر عنه ، فلذلك ولأنه من إنتاجه ، توفرت لديه معرفة صادقة بهذا المثلث . ولكن ليست هذه هى الفلسفة « المثالية »[١] بالمعنى المفهوم من الكلمة ، إذ الواقع أن وجود المثلث غير مشروط بمعرفتنا له . إن معرفتك للأشياء لا تعنى أنك أنت الخالق لهذه الأشياء . ونجد على النقيض من ذلك أن شيئاً لا يمكن أن يعرف ما لم يكن خالقه قد سبق المعرفة به ، وإذا بدا لنا أن نتساءل هل تستطيع عقلية معينة معرفة هذا الشىء ، فالجواب على ذلك يتوقف على الكيفية التى خلق بها هذا الشىء .

وهذا المبدأ الذى يشترط لصدق المعرفة ، أن تطبق أو تمارس من الوجهة العملية verum factum معناه أن التاريخ الذى لا جدال فى أنه من

---

(١) الفلسفة المثالية "Idealism" هى التى لا تسلم بوجود الكون المادى بصورته هذه ، وهو ما تقره نظرية أخرى تناقضها "Realism" . راجع الحاشية السابقة عن « الذاتية » و « الموضوعية » فى الإدراك الحسى .

إنتاج العقلية الإنسانية ، قد يُسِّر بصفة خاصة تجعله موضوعاً للمعرفة الإنسانية . وهنا ينظر ڤيكو إلى العملية التاريخية بوصفها عملية تمكن الإنسان من ابتكار النظريات الخاصة باللغة والعادات والقانون والحكومة ، أى أنه ينظر إلى التاريخ بوصفه تاريخ نشأة وتطور الجماعات الإنسانية وأنظمتها ؛ وهنا للمرة الأولى تتبلور فكرة « موضوع » التاريخ فى الحدود الدقيقة المرسومة له فى العصر الحديث . الحقيقة أنه لا يوجد تعارض بين الجهود المتفرقة التى يقوم بها أفراد الإنسان ، وبين المشيئة المقدسة التى تربط بين هذه الجهود ، كذلك لا يوجد من ناحية أخرى ما يشير إلى أن الإنسان الأول (الذى صرف إليه ڤيكو عناية خاصة) قد استطاع أن يتنبأ بما تسفر عنه تطورات ما ابتدأ من جهود . إن الخطة المرسومة للتاريخ تصميم إنسانى بحت ، ولكنه لم يتبلور فى صورة سابقة للأحداث تستهدف التنفيذ أو التحقيق فى سلسلة مراحل تدريجية . ليس الإنسان مجرد قوة خارقة جبارة تشكل صورة المجتمع الإنسانى ، على النسق الذى شكل به آلهة أفلاطون العالم تبعاً لوضع مثالى ، مثل الإنسان كمثل الله (سبحانه وتعالى) فى أنه خالق حقيقى ، استطاع فى خلقه أن يجمع بين الصورة والمادة[1] على نحو ما يبدو فى الإنتاج الجماعى ، الذى أسفر عنه تطوره فى الحقب التاريخية . لقد خلق الإنسان صرح الحياة الاجتماعية من العدم ، ولذا كانت كل صغيرة أو كبيرة فى هذا الصرح عملا من أعمال الإنسان يعرفه العقل على حقيقته حق المعرفة .

وهنا يعرض علينا ڤيكو النتائج التى أسفرت عنها أبحاثه الطويلة المثمرة فى تاريخ دراسات معينة كالقانون واللغة . لقد وجد فى هذه الأبحاث ما يكفل إمداده بمعرفة بلغت من الدقة واليقين ، مبلغ اليقين الذى نسبه

---

(١) الإشارة هنا إلى الصورة والمادة على النحو الذى قال به أرسطو فى الميتافيزيقا الأولى "Potentiality" وتدل على أن الشيء لم يزل فى مراحل نموه ، والثانية "Actuality" معناها أن الشيء قد بلغ مبلغ النضوج .

ديكارت للأبحاث الرياضية والطبيعية ، ثم هو يفسر الطريقة التي جاءت بها هذه المعرفة ، بقوله إن المؤرخ يستطيع في الحقيقة أن يصور لنفسه تلك العملية التي مكنت الإنسان من ابتكار مثل هذه اللغات والقوانين في الماضي ، هناك نوع من الانسجام مقدر سابق للأحداث[١] ، يربط بين عقلية المؤرخ وبين « الموضوع » الذي نصب نفسه لدراسته . ولكن هذا الانسجام الذي سبق تقديره ، لا يستند إلى « المعجزة » التي فسره بها الفيلسوف ليبنز ، وإنما يستند إلى طبيعة إنسانية مشتركة ربطت بين المؤرخ وبين هؤلاء الذين يعرض لدراسة جهودهم .

ولكن هذه النزعة الجديدة نحو التاريخ تبدو على النقيض التام من فلسفة ديكارت ، لأن صرح الفلسفة الديكارتية كله مشروط بمشكلة لا وجود لها في عالم التاريخ . إن ديكارت الذي ابتدأ أبحاثه في منهاج البحث للعلوم الطبيعية ، على أساس التشكك[٢] الذي ساد عصره ، كان عليه أن يبتدئ بالتسليم بوجود ما يسمى بالكون المادي . أما من وجهة التاريخ على النحو الذي يصوره ڤيكو ، فلا محل لقيام مشكلة من هذا النوع ، وبتعبير أدق تستحيل وجهة النظر « التشككية » هذه . لم يكن التاريخ من وجهة نظر ڤيكو مختصا بالماضي باعتباره الماضي ، وإنما يختص في أول الأمر بصرح المجتمع في صورته الحقيقية التي نحياها ، بالأوضاع والتقاليد التي نساهم فيها مع من حولنا ، وهي مظاهر إذا ما كنا بصدد دراستها لم يعد هناك محل للتساؤل عما إذا كان لها وجود مادي فعلا . هذا سؤال لا معنى له ! لقد نظر ديكارت إلى النار أمامه فتساءل هل توجد أمامه « نار » حقيقية ، بالإضافة

---

(١) "The pre-established harmony" وهو المبدأ الذي يفسر به الصلة بين المادة والامادة .

(٢) التشكك "Scepticism" ومعناه عجز العقل الإنساني عن الوصول إلى أية معرفة يقينية بالكون المادي .

إلى فكرته عن وجود « نار » أمامه الآن . أما عن فيكو حين يكون بصدد شيء كاللغة الإيطالية التي وجدت في أيامه . فلا يمكن أن يخطر بباله مثل هذا السؤال . ذلك أن التفرقة بين الفكرة التي تقوم عليها حقيقة تاريخية من هذا النوع ، وبين الحقيقة (المادية) ذاتها أمر لا معنى له . إن اللغة الإيطالية موجودة بالصورة التي يعتقد فيها من ينطقون بها . إن المؤرخ هنا ليقر وجهة النظر الإنسانية في هذه المسائل إقراراً نهائيا . إن تفكير الله بصدد اللغة الإيطالية سؤال لا يخطر له على بال ، وهو في نفس الوقت على بينة من أنه لا يستطيع الإجابة عنه ؛ ذلك بأن البحث عن جوهر الأشياء بمعزل عن مظهرها "The thing-in itself"[1] مجهود تافه وغير ذي موضوع . وقد كان ديكارت نفسه على وشك التسليم بذلك حين قال (في منهاج بحثه الجزء الثالث) إن القاعدة التي التزمها بصدد المشاكل الأخلاقية هي قبول الأنظمة والقوانين (المعمول بها في البلاد التي عاش فيها ، وأنه يلتزم في مسلكه الأخلاقي أحسن المعايير السائدة في البيئة التي هو فيها ؛ ومعنى ذلك هو التسليم من جانبه بأن الفرد لن يستطيع ، عن طريق التفكير العقلي المجرد أن يستن لنفسه هذه الأوضاع ؛ وإنما يتعين عليه التسليم بها ، بوصفها حقائق تاريخية قائمة في المجتمع الذي يعيش فيه . نعم لجأ ديكارت إلى إقرار هذه الأوضاع بصفة مؤقتة ، على أمل أن يأتي الوقت الذي يستطيع فيه أن يصوغ نظريته الأخلاقية ، استناداً إلى أسس ميتافيزيقية ، ولكن لم يقدر لهذا الوقت أن يحين وما كان ليحين بطبيعة الأمر . لقد كان أمل ديكارت هنا مثلا واحداً من أمثلة نظرياته المسرفة التي اعتقدت في مدى إمكانيات التفكير العقلي المجرد . إن التاريخ فرع من فروع المعرفة التي لا تفرق بين أسئلة خاصة بالأفكار ،

---

(١) وهو نفس التعبير الذي استعمله الفيلسوف الألماني كانت للإشارة إلى جوهر الموجودات المادية التي لا ندرك حقيقتها بالحس أو العقل أو قوانين العلم .

وأخرى خاصة بالحقائق (المادية) ، فى حين أن جوهر فلسفة ديكارت ينصرف إلى التمييز بين هذين الضربين من ضروب التساؤل .

وقد اقترنت بفكرة ڤيكو عن التاريخ بوصفه لوناً من ألوان المعرفة التى يمكن تبريرها استناداً إلى أسس فلسفية ، فكرة أخرى عن المعرفة التاريخية بوصفها معرفة قابلة للتفصيل والتطور البعيد المدى . فتى استطاع المؤرخ الإجابة عن السؤال : ما هو السبيل إلى المعرفة التاريخية العامة ؟ أصبح فى مقدوره أن يمضى نحو حل المشاكل التاريخية التى ظلت حتى الآن عسيرة الحل . والطريق إلى عمل هذا هو تكوين فكرة واضحة عن منهاج البحث التاريخى ، ووضع القواعد التى يخضع لها هذا المنهاج لقد اهتم ڤيكو بصفة خاصة بما سماه تاريخ الماضى السحيق الغامض ، ومعنى ذلك ، امتداد المعرفة التاريخية ، وفى سياق هذا وضع بعض قواعد خاصة بمنهج البحث فى التاريخ .

أولها اعتقاده أن بعض الحقب التاريخية لها طابعها الخاص تتميز به كل كبيرة وصغيرة من الأحداث ، وهو طابع لايفتأ يظهر فى فترات أخرى ، مما يحمل على الاعتقاد بأن فترتين مختلفتين قد يتوفر لها نفس هذا الطابع ، ومن ثم يصبح من الممكن أن نستقرئ الأحداث فى واحدة منها قياساً إلى الأخرى . وضرب مثلا على ذلك التشابه العام بين عصر هوميروس فى التاريخ الإغريقى ، والعصور الوسطى فى أوربا ، وقد أطلق على كل منها اسم « جنس » أو اسماً عاماً هو عصور « البطولة » : والعناصر الخاصة التى طبعت هذين العصرين معاً ، كانت تتعلق ببعض المظاهر ، كالحكومة التى تتألف من أرستقراطية حربية ، واقتصاد زراعى ، وأدب لغة رومانتيكى ، ومعايير أخلاقية تستند إلى فكرة الشجاعة الشخصية والولاء وغير ذلك . فإذا بدا لنا أن نعلم أكثر مما علمنا هوميروس عن العصر الذى عاش فيه ،

كان علينا أن ندرس العصور الوسطى ، وأن نتبين إلى أى حد نستطيع قياس العصور الإغريقية الأولى بما علمنا عن العصور الوسطى .

وثانيها : ما عرض له من أن هذه الفترات المتشابهة تعود إلى الظهور بنفس الوضع أو الترتيب . لقد أتبع كل عصر من عصور البطولة ، بعصر آخر كلاسيكى ، تميز بسيطرة الفكر على الخيال ، وتفوق النثر على الشعر ، والصناعة على الزراعة ، والمعايير الأخلاقية التى تقوم على السلم بدلا من الحرب . فإذا ما انتهى هذا العصر بدوره ، أعقبه عصر انهيار جميع البشرية إلى حالة البربرية الجديدة ولكنها بربرية تختلف كل الاختلاف عن بربرية البطولة التى تستند إلى الخيال . تلك هى التى يسميها بربرية التأمل أو التفكير حيث مازالت السيطرة للفكر ، ولكنه التفكير الذى استنفد طاقته الابتكارية أو الإنشائية فلم يعد إلا نسيجاً من المظاهر الجوفاء ذات الطابع المتكلف المغرض . ويحدث أحياناً أن يتكلم ڤيكو عن دورته التاريخية هذه على نحو يقدم المبدأ الذى يسيطر على الأحداث التاريخية وهو القوة والوحشية ، ثم تأتى بعد ذلك القوة التى تتسم بالبطولة أو الشجاعة ، ويعقب هذا « عدل » يتسم بالشجاعة والجرأة ثم قوة ابتكارية لامعة ، فدور التفكير الانشائى ، وأخيراً لون من الثراء المسرف يهدم ما بنته الأجيال ، ولكنه على بينة من أن مثل هذا المنهاج محكم الأطراف إلى الحد الذى لا يدع مجالا للاستثناءات العديدة .

وثالثها ما يلاحظ من أن هذه الحركة الدائرية ليست مجرد دوران الأحداث التاريخية فى داخل دائرة تنتظم ظهور هذه الأحداث فى مراحل محددة . ليست هذه دائرة ولكنها حركة ، نشاط متعاقب منبثق من المركز spiral ، لأن التاريخ لا يعيد نفسه إطلاقاً ، وإنما تتعاقب الأحداث فى كل مرحلة جديدة ، بصورة تُبرز الطابع الذى يفرّق بينها وبين سابقتها ؛ فنجد مثلا أن البربرية المسيحية فى العصور الوسطى ، تختلف عن البربرية الوثنية فى عصر هوميروس ، بما تحمله من طابع يقطع بأنها تعبير عن العقلية المسيحية

بكل معانى الكلمة . ولهذا السبب ، ولأن التاريخ من شأنه خلق الجديد على الدوام ، نجد أن القانون « الدائرى » لا يمكننا من التنبؤ بالمستقبل ، وهذا هو الذى يفرق بين استعمال ڤيكو لهذا القانون ، وبين الفكرة الإغريقية الرومانية القديمة ، التى تذهب إلى وجود حركة « دائرية » دقيقة تنتظم أحداث التاريخ « على نحو ما نجد على سبيل المثال فى أفلاطون وپولبيوس ومؤرخى النهضة الأوروبية أمثال (ماكيافللى وكامبانيلا) وتنسق بينه وبين المبدأ الذى أشرت إلى قيمته الجوهرية — وهو أن المؤرخ الحقيقى لن يحاول التنبؤ إطلاقاً .

ينصرف فيكو بعد هذا إلى عد الأخطاء التى يحذر المؤرخين دائماً وأبداً من الوقوع فيها ، وهى أخطاء شبيهة « بالأوهام » التى يتحدث عنها بيكون فى « الأورجانون » الجديد : يقول بوجود خمسة من هذه « الأوهام » « idols » التى هى مصادر الخطأ .

١ — أولها الإشادة بالقديم ويقصد بها ذلك الهوى الذى يحدو بالمؤرخ إلى المبالغة فى الثراء والقوة والعظمة التى تميز بها العصر الذى يعرض لدراسته ، والمبدأ الذى يعبر عنه ڤيكو هنا بصورة سلبية ، هو المبدأ القائل بأن ما يجعل فترة من فترات التاريخ الماضى خليقة بالدراسة ، ليس هو القيمة الجوهرية لما حققت من أمجاد مقيسة بقيمتها وحدها ، ولكن علاقة هذه الفترة بسياق الأحداث التاريخية كلها . على أن الانحياز الذى نتحدث عنه صحيح بكل معانى الكلمة ، من ذلك ما لاحظت من أن المهتمين بالمدنية الإقليمية الرومانية يرفضون بشدة التسليم (بحقيقة أثبتها استناداً إلى الحفائر) بأن لندن تحت الحكم الرومانى لم تكن لتضم إلا عدداً من السكان يتراوح بين ١٠ و ١٥ ألفاً ، كان يريد هؤلاء أن يكون تعداد السكان عدداً يتراوح بين ٥٠ و ١٠٠ ألف لأنهم قدروا القديم تقديراً كبيراً .

٢ — وثانيها غرور الأمم ، فكل أمة فى عنايتها بتاريخها الماضى تزيّن

لنفسها هذا التاريخ بما تلقى عليه من أضواء مختلفة محببة إلى نفسها . من ذلك أن تاريخ إنجلترا الذى كتبه الإنجليز للإنجليز يوجز الحديث عن الهزائم الحربية ، وهكذا .

٣ ــ وثالثها غرور المتعلمين ، وهذا يبدو على حد تعبير ڤيكو فى صورة هوى يتملك المؤرخ ، إلى الحد الذى يجعله يعتقد بأن الناس الذين يفكر فيهم ، قوم كانوا من طرازه ، علماء وطلبة علم ، أو هم بصفة عامة من أولى العقلية المفكرة . إن العقلية الجامعية لتتخيل أن الأشخاص الذين تهتم بدراستهم ، لا بد أنهم كانوا جامعيين كذلك . ولكن ڤيكو اعتقد فى الواقع أن أبعد الرجال أثراً فى الأحداث التاريخية ، هو أقلهم من حيث التعليم الجامعى ، لأن العظمة التاريخية والعقلية المفكرة قلما يجتمعان فى إنسان واحد . ذلك أن ميزان القيم التى تتحكم فى حياة المؤرخ يختلف كل الاختلاف عن القيم التى تحكمت فى حياة الأبطال الذى يعرض لدراستهم .

٤ ــ الخطأ المتصل بالمصادر ، أو ما يسميه ڤيكو التعاقب « العلمى » للأمم . هذا الخطأ هو الاعتقاد بأنه إذا التزمت أمتان فكرة متشابهة أو نظاماً متشابهاً فلا بد أن تكون واحدة منهما قد أخذت هذه الفكرة أو هذا النظام نقلا عن الأخرى : ويذهب ڤيكو إلى أن مرد مثل هذا الخطأ إلى إنكار قدرة العقلية الإنسانية على الابتكار الأصيل ــ تلك العقلية التى تستطيع أن تكشف من جديد عن أفكار تأخذ بها من دون أن تتعلمها نقلا عن غيرها . وهو على حق حين يحذر المؤرخين من الوقوع فى هذا الخطأ المنطقى : والحقيقة التى لا جدال فيها ، هى أنه ــ حتى إذا أثبت أن أمة ما قد علمت الأخرى ــ كما علمت الصين اليابان مثلا أو الإغريق روما أو الرومان غاله وهكذا ، فالذى حدث هنا هو أن الأمة التى تعلمت لم تنقل عن الأخرى أنظمتها أو أوضاعها وإنما تعلمت فقط تلك الدروس التى هيأها لهـــا تطورها التاريخى السابق .

٥ ــ وأخيراً ذلك الرأى الخطأ الذى يذهب إلى أن القدامى أعلم منا

بأحوال الزمن الذى عاشوا على مقربة منه . خذ مثلا واقعياً لم يأت عليه ڤيكو ، هو أن علماء عصر الملك ألفرد Alfred لم تتوفر لديهم تلك المعرفة التى توفرت لنا عن الأصول الأنجلوسكسونية . على أن تحذير ڤيكو من مثل هذا الخطأ أمر عظيم الأهمية ، والسبب فى ذلك هو أننا فى تطوير الجانب الإيجابى منه ، نجد أن هذا هو المبدأ القائل بأن المؤرخ لا يعتمد فى معرفته على الروايات التقليدية المتصلة الحلقات ، ولكنه يستطيع استناداً إلى أساليب البحث العلمى ، أن يصور لنفسه حقيقة عصر مضى ، لم يأت بها نقلا عن أية رواية تقليدية مهما كانت ، ولنا فى هذا نفى صريح للقضية التى تقول بأن التاريخ يعتمد على ما سماه بيكون « الذاكرة » أو بعبارة أخرى أقوال الثقاة .

وهنا لا يقنع ڤيكو بالتحذير السلبى ، وإنما يستطرد إلى الإشارة بصفة إيجابية إلى بعض الطرق التى يستطيع بها المؤرخ أن يسمو على مجرد الاعتماد على رواية الثقاة من المؤرخين ، والواقع أن ملاحظاته فى هذا الصدد ، تبدو أمراً عادياً بالنسبة لمؤرخى العصر الحديث ، ولكنها استحدثت تغييراً جباراً فى عصره .

١ — فهو يعرض للضوء الذى يمكن أن تلقيه الدراسات اللغوية على التاريخ . من ذلك قوله أن أصول الكلمات ومشتقاتها ، ترينا أى لون من ألوان الحياة عاشها قوم فى الوقت الذى كانت تتطور فيه لغتهم . إن المؤرخ ليستهدف تصويراً جديداً للحياة العقلية والأفكار المتداولة فى الشعب الذى يعرض لدراسته . كذلك آراء الناس تقاس بمبلغ الألفاظ المتداولة بينهم ، والطريقة التى يلجأون بها إلى استعمال كلمة قديمة ، استعمالاً مجازياً فى معنى جديد ، حين يراد التعبير عن فكرة جديدة ، ترينا مبلغ الأفكار التى كانت متداولة بينهم قبل مجىء هذه الفكرة الجديدة . لذلك نجد أن بعض الكلمات اللاتينية مثل "intellegere" و "disserere" ، ترينا كيف أن الرومان حين احتياجهم لألفاظ للتعبير بها عن « الفهم » و « النقاش » عمدوا إلى نحتها من الألفاظ المستعملة فى الزراعة فاستعملوا كلمتى « الحصد » و « البذرة » .

٢ – ثم هو يستفيد من الخرافات والأساطير بنفس الطريقة ، ذلك أن آلهة الديانة القديمة تمثل فى صورة نصف شاعرية ، صرح الأوضاع الاجتماعية لهؤلاء الذين صوروا آلهتهم هذا التصوير . من ذلك ما رآه ڤيكو فى الأساطير الإغريقية الرومانية من تعبير عن الحياة العائلية والاقتصادية والسياسية عند القدامى . نريد أن نقول إن هذه الأساطير كانت الأسلوب الذى اتخذته العقلية البدائية التخيلية ، للتعبير به لنفسها عن أشياء ، كانت تلجأ العقلية المفكرة إلى التعبير عنها فى صياغة القوانين المدنية والأخلاقية .

٣ – ثم هو يعرض منهاجاً جديداً (غريباً فى صورته الجديدة التى تبدو أمامنا) للاستفادة من « الروايات » التقليدية ، ذلك أنه لا يسلم بصدق هذه « الروايات » حرفياً ، ولكن على أنها استذكار لسلسلة من الحقائق المختلطة بعضها البعض : قد شوهتها مصادر نقلتها إلينا ، تستطيع تحديد مقدار ما أدخلتْ عليه من تحريف متعمد أو تشويه إلى حد ما . كل « الروايات » التقليدية صادقة . ولكن لا توجد رواية واحدة منها تعنى ما تقول . ولكى نتبين المعنى الذى نريده يجب أن نعرف نوع هؤلاء الناس رواة هذه الأخبار ، وما الذى يعنيه مثل هؤلاء الناس بسرد مثل هذه الأخبار بالذات .

٤ – ورغبة فى توفير الأداة التى تكفل تفسير هذه الروايات من جديد ، ينبغى علينا أن نذكر أن العقليات عند مرحلة معينة من مراحل التطور أو التقدم ، تتمخض عن إنتاج ذى طابع واحد لا يتغير . إنك لتجد أن العناصر الوحشية فى كل زمان ومكان تحمل طابع العقلية الوحشية ، ونحن نستطيع عن طريق دراسة العناصر الوحشية الحديثة ، أن نتبين ماذا كانت عليه العناصر الوحشية الأولى ، ومن ثم نجد الوسيلة لتفسير الخرافات والأساطير الوحشية ، التى تخفى وراءها حقائق أقدم العصور التاريخية . والأطفال عناصر وحشية من نوع معين ، والقصص الخرافى عند الأطفال قد يساعدنا فى تحقيق الهدف السالف الذكر . الواقع أن الفلاحين المحدثين عناصر غير مفكرة تجنح إلى الخيال ، كما أن أفكارهم تلقى ضوءاً على أفكار المجتمع البدائى وهكذا .

ومجمل القول أن ڤيكو قد أنجز شيئين ، أولها أنه أحسن الاستفادة من التقدم الذى طرأ على منهاج البحث التحليلى النقدى ، الذى جاء ثمرة لجهود مؤرخى أواخر القرن السابع عشر ، ثم تقدم بهذا الأسلوب التحليلى مرحلة أخرى ، أثبت فيها كيف أن الفكر التاريخى يمكن أن يكون إنشائياً ، إلى جانب النقد والتحليل ، ثم فصل بينه وبين الاعتماد على المصادر المكتوبة ، محتفظاً له بطابعه الأصيل أو المستقل الذى يستطيع عن طريق التحليل العلمى للمادة المكتوبة أن يكشف عن حقائق أتى عليها النسيان . وثانيهما تطويره للأسس الفلسفية المتضمنة فى تصويره للأحداث التاريخية إلى الحد الذى يستطيع عنده أن يقوم بهجوم مضاد على الأسس العلمية والفلسفية لمدرسة ديكارت ، والمطالبة بأساس أوسع مدى وأعمق لنظرية المعرفة ، منتقداً ما اتسمت به العقيدة الفلسفية القائمة وقتئذ من ضيق وتفكير نظرى مجرد . الواقع أن تفكيره كان سابقاً لعصره ، ولذا لم يؤثر التأثير المطلوب . إن إنتاجه الذى بلغ مبلغ للكمال ، لم يُعْتَرَف به إلا بعد مرور قرنين من الزمان ، حين بلغ التفكير الألمانى بأساليبه الخاصة ، مرحلة شبيهة كل الشبه بتلك التى انتهى إليها ڤيكو . . مرحلة تحققت عن طريق الازدهار العظيم للدراسات التاريخية فى ألمانيا فى أواخر القرن الثامن عشر . وحين حدث هذا اكتشف علماء الألمان قيمة إنتاج ڤيكو فقدروه تقديراً كبيراً ، ضاربين بذلك المثل على صدق نظريته التى تقول بأن تعميم الأفكار وانتشارها لن يكون بالصورة التى تنتشر بها السلع التجارية ، وإنما يكون عن طريق الجهود المستقلة التى تقوم بها كل أمة على حدة ، فتكشف عما تحتاج إليه فى أية مرحلة من مراحل تطورها .

٨ — على النقيض من فلسفة ديكارت : لوك ، بركلى ، هيوم

أما الهجوم الثانى على فلسفة ديكارت ، وهو أعنف هجوم إذا قيس بنتائجه التاريخية ، فقد جاء من قبل مذهب لوك الذى تبلور بصورة كاملة

فى فلسفة هيوم . والذى حدث فى أول الأمر هو المذهب التجريبى لهذه المدرسة ، رغم معارضته القوية لديكارت لم تكن له علاقة واضحة بمشاكل التفكير التاريخى ، ولكن الذى حدث بتطور هذه المدرسة الفلسفية ، وهو أن النظرية التى عرضت لتفصيلها ، أمكن أن تستخدم فى مصالحة التاريخ ، ولو فى صورة سلبية ، أى بقصد تحطيم فلسفة ديكارت التى استبعدت التاريخ من محيط المعرفة . لم تكن مشاكل التفكير التاريخى ، لتشغل حيزاً خاصاً فى الكتابات الفلسفية للوك وبركلى (ولو أن وصف لوك لمنهاج بحثه بقوله « المنهاج التاريخى السهل » ، يثبت أنه كان على شىء من العلم عن العلاقة بين فلسفته اللاديكارتية والدراسات التاريخية) . يقول فى مقاله فى المقدمة البند الثانى — إنه يعنى بهذا ما يهدف إليه من مناقشة الطرق التى توصلت بها عقولنا إلى تكوين ما لدينا من أفكار عن الأشياء المادية ، معنى ذلك أن فلسفة لوك قد عرضت لعلاج أفكارنا عن الأشياء المادية ، بنفس الطريقة التى عرض بها ڤيكو لدراسة العادات والتقاليد . أما عن المشكلة التى أثارها ديكارت ، والخاصة بالعلاقة بين الأفكار والأشياء المادية ، فقد استبعدت فى الحالتين بوصفها مشكلة غير ذات موضوع . ولكن الشغف الذى أقرت به فرنسا ، فلسفة من طراز فلسفة لوك ، على يد رجال حركة الاستنارة أمثال ڤولتير ، ورجال دائرة المعارف الذين انصرفت جهودهم بشكل قاطع إلى التاريخ ، يثبت أن هذه الفلسفة كانت فى صورة من صورها ميسرة لتكون سلاحاً يستخدمه التاريخ فى اتجاهين ، أولهما دفاعه عن نفسه ، وثانيهما فى هجومه على فلسفة ديكارت التقليدية . والحقيقة أن الثورة على فلسفة ديكارت هى الطابع السلبى الرئيسى الذى اتسم به التفكير الفرنسى فى القرن الثامن عشر ، أما عن جوانبها الإيجابية الرئيسية فهى أولا طابعها التاريخى المتزايد ، وثانيهما إقرارها للفلسفة من طراز فلسفة لوك . وواضح أن هذه العناصر الثلاثة متبادلة متشابكة كلها .

ويمكن فى سهولة عد العناصر الرئيسية التى تميزت بها فلسفة لوك ،

وواضح فى اعتقادى أن الفكرة التى تبدو فى كل عنصر من هذه العناصر ، هى من الناحية السلبية ضد فلسفة ديكارت ، ومن الناحية الإيجابية إنتاج قصد به توجيه الفلسفة توجهاً جديداً فى اتجاه التاريخ .

١ — إنكار وجود أفكار خفية متوارثة فى الطبيعة الإنسانية ، والإصرار على أن المعرفة تأتى عن طريق التجربة[١] ، ذلك أن فكرة وجود أفكار خفية تتعارض مع التاريخ . إذ لو صدق أن المعرفة كلها لا تعدو أن تكون من قبيل إبراز الأفكار المتوارثة فى تكويننا ، ولو صدق أن هذه الأفكار كلها موجودة بوصفها طاقة كامنة فى كل عقلية إنسانية ، لاستتبع هذا من الوجهة النظرية ، أن كل ضروب المعرفة الممكنة قد يحصل عليها الفرد بنفسه ، نتيجة لجهوده الخاصة وبدون أية مساعدة من الغير ، وإذن لا محل للجهود الجماعية التى تستهدف بناء صرح المعرفة ، وهو العمل الذى يعد من اختصاص التاريخ . ولو صدق أن ضروب المعرفة كلها مشتقة من التجارب ، لكانت هذه المعرفة من إنتاج التاريخ . لقد سبق أن قال بيكون إن الحقيقة وليدة الوقت[٢] — ذلك أن أصدق ألوان المعرفة يأتى ثمرة للتجارب الناضجة التى عركتها الأحداث . من ذلك يتضح أن الجزء الأول من مقال لوك ، تضمن تقديراً للمعرفة من وجهة نظر التاريخ .

٢ — إنكار أى برهان يقصد به ما افترض من وجود هوة تفصل بين الأفكار والأشياء المادية ، وهو إنكار يأتى استناداً إلى النظرية القائلة بأن المعرفة لا تتصل بحقيقة كائنة بمعزل عن أفكارنا ، وإنما تنصرف إلى الاتفاق أو الاختلاف بين أفكارنا نفسها . وواضح أن هذه النظرية تنطوى على تناقض فيما لو طبقت على العلوم الطبيعية ، إذ الذى يحدث بصدد هذه العلوم ، أننا نهدف إلى المعرفة بشيء لا يمكن اختزاله إلى مجرد أفكار ،

---

(١) هى نظرية المعرفة التجريبية "Empiricism" أما النظرية الأخرى التى تناقضها والتى تؤمن بالأفكار المتوارثة "Innate Ideas" كما تؤمن بالأسس الأولى للتفكير المجرد استناداً إلى قوانين العقل البحت فهى المذهب العقلى ويسمونه "Rationalism" .

(٢) "Novum Organum" الأورجانون الجديد ، الجزء الأول بند ٣٤ .

ولكن فيما يختص بانطباقها على معرفتنا التاريخية بالأنظمة الإنسانية كالأخلاق والقانون واللغة والسياسة ، نجد أنها لا تخلو من التناقض فحسب ، وإنما تكون كذلك أمثل الطرق الطبيعية للنظر إلى هذه الأشياء على نحو ما تبيّنا .

٣ — إنكار الأفكار النظرية المجردة والإصرار على أن كل الأفكار تعبر عن الواقع المادى . وهذا الذى أثبت بركلى أنه متضمن فى فلسفة لوك ينطوى على تناقض بيّن عند تطبيقه على الرياضيات والطبيعة ، ولكن من الواضح فى هذه المرة أيضاً أنه الطريقة الطبيعية للتفكير فى التاريخ ، حيث لا تتألف المعرفة من قضايا عامة مجردة ، وإنما تتألف من أفكار تتعلق بالمادى الواقعى .

٤ — التفكير بأن المعرفة الإنسانية لا بد أن تقصر دون إدراك الحقيقة المطلقة والعلم اليقين ، ولكنها (على حد تعبير لوك) قد تبلغ مبلغ اليقين الذى تتطلبه ظروفنا (أو كما يقول هيوم) إن العقل لا يستطيع أن يبدد سحب الشك ولكن الطبيعة نفسها (أو الطبيعة الإنسانية) تكفى لهذا الغرض ، وتفرض علينا فى حياتنا العملية ضرورة قصوى ، هى أن نعيش ونتكلم ونعمل كغيرنا من الناس . وفى ذلك عزاء للمسيحى المشتغل بمسائل الرياضيات والطبيعة ، ولكنها تنهض أساساً واقعياً للمعرفة التاريخية ، وهى التى « تنصرف » بالتحديد لما يسميه لوك ظروفنا أو الوضع الحقيقى للشئون الإنسانية ، أو الطريقة التى يعيش بها الناس ويتكلمون ويعملون .

معنى ذلك أن المدرسة الإنجليزية تقوم بتوجيه الفلسفة توجيهاً جديداً فى اتجاه التاريخ ، ولو أنها ليست بوجه عام على بينة من أنها تفعل ذلك . ومع هذا فإن هيوم كان على شىء من الإحاطة بالموقف بصورة لم تتيسر لسالفيه . وفيما يختص بمفكر عميق شديد الثقة بنفسه مثل هيوم ، لا بد أن يكون الانصراف عن دراسة الفلسفة إلى التاريخ فى سن الخامسة والثلاثين ، أمراً له مغزاه . ولو بدا لنا على ضوء الدراسات التى اهتم بها أخيرا أن نبحث فى مؤلفاته الفلسفية عن إشارات التاريخ ، لوجدنا عدداً قليلا منها ، ولكنها إشارات رغم قلتها ، تشير إلى اهتمامه « بالتاريخ » وأنه عرض له من

وجهة نظر الفلسفة ، وأنه كان على ثقة كبيرة بسداد نظرياته الفلسفية وقدرتها على حل ما يستتبعها من مشكلات .

وسأعرض لاثنتين من هذه الإشارات . نجده في الإشارة الأولى يطبق مبادئ فلسفته على حالة معينة ، هي المعرفة التاريخية مقيسة بروح مناهج البحث التي فصلها العلماء في أواخر القرن السابع عشر : « نحن نعتقد أن قيصر قتل في مجلس الشيوخ في الخامس عشر من مارس ، لأن هذه الحقيقة قد ثبتت استناداً إلى شهادة جميع المؤرخين الذين اتفقوا على أن هذه الحادثة قد وقعت في هذا الزمان والمكان بالتحديد . إنك لتجد هنا بعض الرموز والحروف التي تستطيع أن تستذكرها أو تدركها بالحس — وهي في نفس الوقت رموز نذكر أنها كانت مستعملة للدلالة على أفكار معينة — قد تكون من نوع الأفكار التي سرت إلى عقول أصحابها في التو والساعة ، حين شاهدوا ما حدث بالفعل ، فاشتقوا أفكارهم هذه مما حدث مباشرة ، أو قد تكون من نوع الأفكار التي جاءت نقلا عن رواة نقلوها بدورهم عن رواة آخرين ، وهكذا نسير في سياق « معنعن » يصل بنا في آخر الأمر إلى هؤلاء الذين حضروا الحياد وشاهدوه بأعينهم . وواضح أن كل هذه السلسلة من البراهين ، أو الارتباط بين الأسباب والنتائج ، إنما يستند في أول الأمر إلى هذه الرموز أو الحروف التي تُرَى أو تُستذكَر ، وأننا بدون الاعتماد على الذاكرة أو الحواس يصبح تدليلنا لا يستند إلى أساس[1] » .

هنا نجد أن المادة التي يعرض لها المؤرخ أتت عن طريق الإدراك المباشر ، وهي ما يسميه هيوم بالأفكار[2] أو (مدركات الحس) : إنه في

---

(١) هيوم « بحث في الطبيعة الإنسانية » "Treatise of human Nature" الجزء الأول ، القسم ٣ من الكتاب ، بند ٤ — وهو من عمد المذهب التجريبي في المعرفة ، والمسئول عما تسرب من شك إلى صميم الاستقراء العلمي .

(٢) "Impressions" ويعبر عنها هنا بالاصطلاح الفلسفي "Sense Contents" .

الواقع يرى بعض الوثائق الموجودة أمامه وهنا يأتى السؤال ، لماذا كانت هذه الأفكار سبباً فى اعتقاده أن قيصر قد قتل فى زمان ومكان معينين ؟ هو يجيب على هذا ببساطة ، إذ يقول بأن ارتباط هذه العلامات التى نراها ببعض الأفكار ، حقيقة واقعة تشهد بها ذاكرتنا . وما دام هذا الارتباط دائماً ، فنحن نعتقد أن هؤلاء الذين سطروا هذه الكلمات فى أول الأمر قصدوا بها نفس المعنى الذى يجب أن نقصد إليه نحن الآن : ومعنى ذلك أننا نعتقد – بفرض صدقها – أنهم آمنوا بما قالوا ، أى أنهم رأوا قيصر يموت فعلا فى هذا الوقت وفى هذا المكان المحدد . ولنا فى هذا حل مقنع جداً لمشكلة التاريخ بالشكل الذى تبدو به فى نظر مؤرخ عاش فى أوائل القرن الثامن عشر – مؤرخ كان يمكن أن يقنع ؛ لو أنه استطاع أن يعرض للمعرفة التاريخية بوصفها سلسلة من المعتقدات المعقولة جاءت استناداً للشهادة (أو الرواية) ، وإذا استطاع الفيلسوف – كما استطاع هيوم – أن يستطرد حتى يثبت أن أى ضرب آخر من ضروب المعرفة لم يكن أكثر من سلسلة متماسكة من المعتقدات المعقولة ، لكان معنى ذلك أن للتاريخ مكانته المشروعة فى عالم المعرفة .

ثانياً : كان هيوم على بينة من أن التفكير الفلسفى المعاصر قد ألقى الشك على صدق المعرفة التاريخية ، وهو من أجل هذا يجنح عن سياق التدليل ، لتفنيد البرهان الذى سبق فى هذا الصدد ، خصوصاً وأن هذا البرهان قد يساق استناداً إلى نظرياته (وهو زعم خاطئ فى نظره) « واضح أنه لا توجد قضية فى التاريخ القديم ، نستطيع أن نتثبت من صدقها إلا عن طريق فحص الملايين العديدة من الأسباب والنتائج ، وعن طريق سلسلة من البراهين الطويلة التى يتعـذر استقصاؤها . يجب أن تكون الحقيقة التاريخية ، قد مرت فى أفواه كثيرة قبل أن يحاط المؤرخ الأول علماً بها . فإذا ما سجلت كتابة أصبحت لكل صورة جديدة منها وثيقة جديدة

لا سبيل إلى معرفة الارتباط بينها وبين سالفتها إلا عن طريق التجربة والملاحظة . ولكن هذا التدليل السالف ، قد ينتهى بنا إلى حد القول بأن وثائق التاريخ الماضى كله ، لا بد أن تعتبر فى حكم المفقودة ، ما دمنا بصدد سلسلة من الأسباب متزايدة تستطرد عبر مرحلة طويلة » .

ولكن هيوم يستطرد بعد هذا إلى البرهنة على أن مثل هذا الكلام لا يقبله العقل . ذلك أن وثائق التاريخ القديم لا تختفى بهذه الصورة ، لمجرد القول بأن سياق التدليل طويل والحل هو :

« بالرغم من أن التدليل يسير عبر حلقات طويلة لا عد لها ، إلا أن الروايات كلها من نوع واحد ، وتعتمد على أمانة القائمين بأمر الطباعة والنسخ .. إن العملية تستطرد وفق خطوات محددة لا تختلف فى واحدة عنها فى أخرى ؛ فإذا ما عرفنا رواية استطعنا معرفة الروايات الأخرى ، ومتى استطعنا كتابة واحدة منها ، استطعنا كتابة بقية الروايات بلا حرج[1] » .

يتضح من هذا أن هيوم ، حين كتب هذه الرسالة وهو فى العقد الثالث من عمره ، قد فكر فى مشاكل التفكير التاريخى ، وقرر أن اعتراضات ديكارت عليه غير صحيحة ، ثم انتهى بعد ذلك إلى نظرية فلسفية استطاعت فى رأيه تفنيد هذه الاعتراضات وإرساء التاريخ على أسس لها من القوة والسداد ما توفر لأى علم آخر على الأقل . وأنا لن أذهب إلى حد القول بأن نظريته الفلسفية تنهض كلها دفاعاً مُسبِّباً عن التفكير التاريخى ، ولكنى أقول إن هذا الدفاع كان على الأقل ، إحدى التبعات التى تعهدتها نظريته بصفة ضمنية . ويخيل إلى أنه حين انتهى من إنتاجه الفلسفى ، لو سأل نفسه عن مبلغ ما أنجز فيه ، لحق له أن يقول إنه على أية حال قد أنجز أمراً هاماً واحداً ، هو البرهنة على أن التاريخ ضرب من ضروب المعرفة الصادقة .

---

(١) نفس الموضوع ١٣ .

المشروعية ؛ بل إنه فى الحقيقة ليستند إلى مشروعية أقوى من تلك التى تستند إليها أغلبية العلوم الأخرى ، لأنه لم يأخذ على عاتقه أكثر مما رسم لنفسه من حدود ، ولا هو يعتمد على افتراضات ميتافيزيقية هى مثار الشك أو الجدل .]
إن موجة الشك العام الذى انساق إليه تبعاً لفلسفته ، نالت أكثر ما نالت من تلك العلوم التى ادعت لنفسها مبلغ اليقين العلمى والقوانين النهائية . إن العنف الذى طبع نقده الفلسفى ، وأخضع ضروب التفكير كلها لمقياس واحد تقاس به — هو العقيدة الطبيعية المعقولة — لم ينل شيئاً من صرح التاريخ ، بوصفه لوناً من ألوان التفكير الذى يمكن أن يقنع بهذا المقياس المرسوم .
ومع ذلك فإن هيوم لم يفطن إلى مبلغ تأثير فلسفته على التاريخ ، وبوصفه أحد كتاب التاريخ ، يعتبر على قدم المساواة مع علماء عهد الاستنارة . ذلك أن جهودهم ، كجهوده ، قصرت دون إرساء التاريخ على أسس علمية لأنها كانت تقيس الطبيعة الإنسانية بمقياس نظرية « الجوهر » رغم تعارض بين بينها وبين الأسس التى قامت عليها فلسفته .

٩ — حركة الاستنارة

يعتبر هيوم بإنتاجه التاريخى وكذلك معاصره الذى يكبره قليلا ، ڤولتير أئمة مدرسة جديدة فى التفكير التاريخى ، ويمكن تحديد ما أنجزه هذان الفيلسوفان وأتباعهما فى هذا المضمار ، بقولنا إنه تدوين التاريخ فى عهد الاستنارة ويقصد بكلمة الاستنارة Aufklärung ، تلك الجهود التى اتسمت بها مقدمات القرن الثامن عشر ، التى استهدفت تطبيق الثقافة العلمانية فى كل ميدان من ميادين الحياة الإنسانية والتفكير . ولم تكن هذه الحركة ثورة ضد سلطان الديانة النظامية فحسب ، ولكن ضد الدين كيفما كان . لقد اعتبر ڤولتير نفسه قائد حملة تستهدف القضاء على المسيحية . فقاتل تحت شعار Ecrasez l'inâme (أمحق الباطل) حيث يقصد بالكلمة الثانية من هذه

العبارة ، ضروب الشعوذة ، وأن الدين يعتبر « دالة » على كل ما هو رجعى بربرى فى الحياة الإنسانية . وكانت النظرية الفلسفية التى تستند إليها هذه الحركة ، هى أن بعض ألوان النشاط العقلى تكون تعبيراً عن حالة البداوة الأولى ، وتفنى متى نضجت العقلية . ويقول ڤيكو إن الشعر هو الأسلوب الطبيعى الذى يعبر به الإنسان الوحشى عن نفسه أو تعبر به العقلية الضئيلة عن نفسها ، ثم يقول إن أسمى أنواع الشعر هو الذى ظهر فى العصور البربرية أو عصور البطولة كشعر هوميروس أو دانتى ، ولكن الذى يحدث بتطور البشرية ، هو سيطرة العقل على الخيال والعاطفة ، واستبدال النثر بالشعر ، وفى المرحلة المتوسطة بين الأسلوب الشعرى أو الخيالى البحت ، الذى يصور به الإنسان تجاربه لنفسه ، والأسلوب النثرى أو العقلى البحت ، يضع ڤيكو مرحلة ثالثة ، هى مرحلة الاعتماد على الأساطير أو المرحلة نصف التخيلية . تلك هى مرحلة التطور التى تضفى على الثقافة كلها تفسيراً دينياً . لذلك يقول ڤيكو إن الفن والدين والفلسفة ، هى الأساليب الثلاثة المختلفة التى يعبر الإنسان بها عن ثقافته ، أو يكيف بها ضروب ثقافته كلها . وتلك عناصر يتعذر التوفيق بينها كلها ، كما أن العلاقة التى تربط بينها ، تبدو فى إطار من الجدل تتعاقب فيه هذه العناصر فى صورة ترتيب منظم . يتبع هذا أن النظرة الدينية للحياة ، لابد أن تعقبها نظرة عقلية فلسفية .

ولكن لم يقدم ڤولتير أو هيوم على تفصيل نظرية واضحة من هذا الطراز ، ولو أنهما كانا على بينة من مثل هذه النظرية لقبلاها فى الغالب ، واعتقدا أنهما وأتباعهما هم الأداة التى كانت تنشط لإنهاء العصر الدينى فى تاريخ الحياة الإنسانية ، وافتتاح عصر متعقل لا دينى . ومع ذلك ، فالذى حدث فى الواقع هو أن جادل هؤلاء فى أمر الدين جدالا عنيفاً مسرفاً من زاوية واحدة ، إلى الحد الذى تعذر معه أن تنهض مثل هذه النظرية السالفة دفاعاً عن الدين ودوره فى تاريخ الإنسان . كان الدين فى نظرهم شيئاً مجرداً

من أية قيمة إيجابية ، بل كان من قبيل الخطأ البحت مرده إلى رياء مسرف متعمد من جانب مجموعة من الآدميين يسمون بالقساوسة ، خيل لهؤلاء ، أنهم قد اخترعوا الدين لاستخدامه أداة يسيطرون بها على جماهير الناس ، اعتقد هؤلاء أن ألفاظاً « كالدين » و « القسيس » و « العصور الوسطى » و « البربرية » ، ليست من قبيل الألفاظ التاريخية أو الفلسفية أو ألفاظ علم الإجتماع ذات المعنى العلمى المحدود ، على النحو الذى قال به ڤيكو ، وإنما كانت ألفاظ سباب ذات معنى عاطفى ، وليست مدلولا محدوداً يعبر عن فكرة . ومتى استطاعت كلمات مثل « دين » و « بربرية » أن تكون ذات مفهوم محدود ، تصبح الكلمة دالة على شىء ذى وظيفة إيجابية فى التاريخ الإنسانى ، فلن يكون مجرد شر أو خطأ ، ولكن شيئاً له قيمته المقدرة له ومكانته المحددة له . إن النظرية التاريخية الصادقة لتاريخ البشرية ، ترى لكل شىء فى هذا التاريخ مايبرر كيانه ، وأنه جاء إلى الوجود ليخدم أغراض الناس الذين تمخضت جهودهم الجماعية عن خلقه . والتفكير فى أية مرحلة من مراحل التاريخ على أنها لا تمت إلى العقل بصلة ، معناه أنك لم تنظر إلى هذه المرحلة نظرة مؤرخ ، بل نظرة صحفى أو نظرة من يجادل فى شئون زمن ما فيما يكتبه من رسالات . معنى ذلك أن تقدير حركة الاستنارة للتاريخ ، لم يكن تقديراً تاريخياً بالمعنى الصحيح . ولقد كان الدافع الأول إليه نزعة جدلية تتعارض مع التاريخ .

وهذا هو السبب فى أن الكتاب أمثال ڤولتير وهيوم لم يعملوا على تحسين أساليب البحث التاريخى إلا بقدر ضئيل . لقد اعتمدوا على تلك الأساليب التى ابتكرها رجال الجيـــل السالف ، أمثال مابيلون وتلمونت وعلماء « البولاند » ، حتى لقد عجزوا عن استعمال هذه الأساليب وفقاً للروح العلمية الحقيقية . لم يصل شغفهم بالتاريخ إلى حد الاهتمام به لنفسه فيدأبوا وراء كتابة تاريخ جديد للعصور المظلمة البعيدة . لقد أعلن ڤولتير بصراحة

لا سبيل إلى الحصول على معرفة تاريخية سديدة تتعلق بالأحداث التى سبقت خاتمة القرن الخامس عشر . وكتاب هيوم « تاريخ إنجلترا » إنعاج هزيل موجز ، حتى يصل به إلى نفس هذه الفترة وهى عصر التيتودور . والسبب الحقيقى الذى قصر اهتمامهم على العصر الحديث ، هو أن انسياقهم وراء « العقل » فى معناه الضيق ، لم يشعرهم بشىء من الإشفاق ، أو بالأحرى ، التقدير الدقيق لما اعتبروه من وجهة نظرهم حقباً تاريخية لم تخضع لسلطان العقل . لقد بدأ اهتمامهم بالتاريخ عند النقطة التى أخذ فيها هذا التاريخ يعرض لروح حديثة من طراز روحهم ، هى الروح العلمية . ونجد بالنسبة إلى الأوضاع الاقتصادية أن المقصود من هذا هو الروح الصناعية والتجارية فى العصر الحديث ، أما من وجهة النظر السياسية ، فالمقصود هو روح الملكية المستبدة المستنيرة . لم يكن لدى هؤلاء فكرة عن الأوضاع ، باعتبارها وليدة روح الشعب فى مراحل تطوره التاريخى ، وإنما اعتقدوا أنها من قبيل المخترعات أو الأساليب التى ابتكرتها عقول الجبابرة وفرضتها على الناس فرضاً ، وفكرتهم عن الدين بوصفه مهنة يمارسها القساوسة ، هى مجرد تطبيق لنفس المبدأ الوحيد الذى فهموه — على مرحلة تاريخية لا ينطبق عليها .

وحركة الاستنارة فى معناها الضيق ، بوصفها فى الأصل حركة جدلية سلبية وجهاداً ضد الدين ، لم تسم على الطابع الذى اتسمت به عند نشأتها ، وبقى فولتير أقوى وأصدق تعبيراً عنها ، ولكنها تطورت فى اتجاهات عدة من دون أن تفقد طابعها الأصلى . وذلك أنها باحتفاظها بالفكرة التى دأبت عليها منذ نشأتها — وهى أن الحياة الإنسانية فى حاضرها وماضيها ، ليست فى الأصل إلا ضرباً من النشاط الأعمى الذى يتخبط بمعزل عن العقل ، وإنما يمكن أن يوجه نحو العقل — قد حملت فى طياتها بذور حركتين تقدميتين سريعتين ، حركة تتجه إلى الوراء أو بتعبير أدق حركة تقدم تاريخى ، تعين عليه أن يعالج تاريخ الماضى بوصفه مسرحاً لنشاط قوى لا تعرف العقل ،

وحركة تتجه إلى الأمام ، أو حركة عملية أو سياسية بشكل أقوى ، تتنبأ بل تحاول أن تبلغ بالبشرية ميعاداً تتحقق فيه سيطرة العقل .

(ا) وكمثال للاتجاه الأول يقابلنا مونتسكيو وجيبون . . تميز الأول بتتبع الفوارق بين الأمم المختلفة والثقافات المختلفة ، ولكنه أخطأ فهم الطابع الجوهرى لهذه الفروق ، فبدلا من تفسير تاريخها بالإشارة إلى العقلية الإنسانية ، اعتقد أن مرد هذه إلى فوارق مناخية وجغرافية ، وبعبارة أخرى اعتبر أن الإنسان جزء من الطبيعة ، كما أن تفسير الأحداث التاريخية يأتى استناداً إلى حقائق الكون المادى . وإذن يصبح التاريخ قياساً إلى وجهة النظر هذه نوعاً من التاريخ الطبيعى للإنسان أو علم الإنسان ، ولن تبدو الأوضاع فى إطار هذا الوصف من قبيل المخترعات الحرة التى تمخضت عنها العقلية الإنسانية فى مراحل تقدمها ، وإنما تأتى نتيجة حتمية لأسباب طبيعية . والواقع أن منتسكيو صور الحياة الإنسانية على أنها انعكاس للأوضاع الجغرافية والمناخية ، لا تختلف فى ذلك عن حياة النباتات ، وهذا يتضمن أن التغييرات التاريخية ، إن هى إلا أشكال مختلفة لشىء واحد لا يتغير ، هو الطبيعة الإنسانية فى استجابتها لمختلف المؤثرات . وهـــذا التقدير الخاطئ للطبيعة الإنسانية ، والجهد الإنسانى ، هو نقطة الضعف فى أية نظرية من طراز نظرية مونتسكيو ، تحاول تفسير خواص مدنية من المدنيات بالإشارة إلى حقائق جغرافية . لا جدال فى وجود علاقة وثيقة بين أية ثقافة وبين بيئتها الطبيعية . ولكن الذى يحدد طابعها ليس هو حقائق هذه البيئة بصفتها المجردة ولكن ما يستطيع الإنسان أن يجربه عليها ، وهذا يتوقف على نوع هـــذا الإنسان : ومونتسكيو بوصفه مؤرخاً لم يبال بالنقد إطلاقاً ، ولكن إصراره على العلاقة بين الإنسان وبيئته (رغم فهمه الخاطئ لطبيعة هذه العلاقة) وعلى العوامل الاقتصادية التى اعتقد أنها تشكل الأوضاع السياسية ، كان أمراً هاماً لا فى حد ذاته فقط ، ولكن لتطور التفكير التاريخى فى المستقبل .

وجيبون ، الذى يمثل حركة الاستنارة التاريخية أصدق تمثيل ، قد سلم بكل هذا ، كما سلم بأن كل ما يقال بصدد التاريخ ممكن وجائز إلا أن يكون هذا التاريخ « فلماً » يعرض الحكمة الإنسانية ، ولكنه بدلا من أن يجد دستوره الإيجابى فى قوانين الطبيعة التى افترض حينئذ — من وجهة نظر مونتسكيو — أنها البديل من حكمة الإنسان ، وأن لها الفضل فى خلق المنظمات الاجتماعية التى ماكان يستطيع أن يخلقها لنفسه ، قال إن الدافع القوى وراء الأحداث التاريخية هو الطيش الإنسانى نفسه ، بل إنه فيما يعرض من قصص ، يدلل على ما يسميه نصرة البربرية والدين . ولكن القول بوجود مثل هذا النصر ، لابد أن يتبعه افتراض أوضاع سابقة قد انتصر عليها هذا الطيش . ومن ثم نجد جيبون يبدأ قصصه بعصر ذهبى ، حين استطاع العقل الإنسانى أن يتحكم فى عالم سعيد هو « عصر الأباطرة » الأنطونيين ، وهذه الفكرة عن عصر ذهبى فى الماضى ، تجدد لجيبون مكانة خاصة بين مؤرخى عهد الاستنارة ، فهو فى ناحية من النواحى يربط بينه وبين سالفيه أصحاب الدراسات الاجتماعية فى عهد النهضة الأوربية فى ناحية أخرى يصل بينه وبين من جاء بعده من علماء الحركة الرومانتيكية فى ختام القرن الثامن عشر .

(ب) أما من ناحيتها التقدمية حين يبدو أن هذا العصر الذهبى سيتحقق فى المستقبل القريب ، فإن هذه الحركة قد تجد تعبيراً عنها فى « كوندرسيه » على حد ما نجد فى كتابه « عرض لنواحى تقدم العقلية البشرية » الذى كتبه فى أثناء الثورة الفرنسية حين كان سجيناً ينتظر إعدامه . إنه هنا يمنى نفسه بمستقبل مثالى يختفى فيه الطغاة وأرقاؤهم ، كما يختفى فيه القساوسة وأذنابهم ، مستقبل يُخْضِعُ الاستمتاع بالحياة والحرية والتماس أسباب السعادة لسلطان العقل .

ويتضح من هذه الأمثلة أن تدوين التاريخ فى عهد الاستنارة ، كان من عمل الوحى إلى حد كبير ، على النحو الذى توحى به كلمة (الاستنارة) ..

كانت النقطة الرئيسية فى التاريخ من وجهة نظر هؤلاء الكتاب هى مشرق الروح العلمية الحديثة ، أما كل ما جاء قبلها فمن قبيل الشعوذة والظلام والخطأ والتضليل . ومثل هذه الظواهر لا يمكن أن يكتب عنها تاريخ ، لا لأنها ليست جديرة بالدراسة التاريخية فحسب ، ولكن لأنها لا تنطوى فى مراحلها على تقدم عقلى أو ضرورى . وقصة هذه الظواهر لا تعدو أن تكون قصة رواها أبله فياضة بالطنين والغضب ، ولكنها مفلسة من المعنى .

وإذن فيما يختص باعتبار جوهرى دقيق هو أصل هذه الروح العلمية الحديثة ، لم تكن لدى هؤلاء الكتاب فكرة عن الأصول التاريخية أو العمليات (التى تنظم نشاط الأحداث) : إن العقل البحت لا يمكن أن يأتى لهذا الوجود من حالة هى النقيض المطلق من هذا العقل : لا يمكن القول بوجود تطور ينتهى بنا إلى وجود حالة « العقل » من « اللاعقل » : لقد كان مشرق الروح العلمية من وجهة نظر حركة الاستنارة ، معجزة كاملة الإعجاز لم يكن لها من تمهيد فى سياق الأحداث التاريخية السابقة ، ولم يكن لها من سبب يتكافأ مع هذا الأثر . وهذا معجز عن التفسير أو العرض لما اعتبروه من وجهة نظرهم أخطر الأحداث التاريخية ، كان بطبيعة الحال عرَضاً من الأعراض له معناه . كان معناه أنهم لم تكن لديهم بصفة عامة نظرية مقنعة عن « السببية التاريخية » كائنة ما كانت : كان من نتيجة هذا أن عرضهم لقانون « السببية » فى إنتاجهم التاريخى كان عرضاً سطحياً إلى الحد الذى يبعث على السخرية : لقد كان هؤلاء المؤرخون على سبيل المثال ، هم الذين ابتكروا الفكرة الجائرة ، التى تذهب إلى أن النهضة الأوربية مردها فى الأصل لسقوط القسطنطينية ، وما حدث نتيجة لهذا من طرد العلماء الذين تشتتوا التماساً لأوطان جديدة ، وثمة مظهر طبق الأصل لهذه النزعة الفكرية يبدو فى ملاحظة بسكال ، التى تقول بأن أنف كليوبترا لو كانت أطول ، لتغير تاريخ العالم تغيراً كبيراً ، ونقصد مظهراً طبق الأصل من إفلاس

مناهج البحث التاريخى ، التى يئست من التفسير الحقيقى لأحداث التاريخ فاقتنعت بأوهن الأسباب تفسر بها أخطر النتائج وأبعدها أثراً . ومثل هذا القصور عن اكتشاف الأسباب التاريخية الحقيقية ، لا جدال مرتبط بنظرية الفيلسوف « هيوم » فى « السببية » . تلك التى تذهب إلى استحالة إدراك أى صلة تربط بين حادثتين .

ولعل خير موجز نسوقه لوصف الكيفية التى اتبعت فى تدوين التاريخ فى عهد الاستنارة ، هو القول بأنها تقيدت بفكرة البحث التاريخى التى ابتكرها مؤرخو الكنيسة فى أواخر القرن السابع عشر ثم نحت بها منحى آخر يتعارض مع واضعيها ، ثم لم تلبث أن استخدمتها فى أسلوب متعمد يتعارض مع روح الرهبان بدلا من أن ينسجم مع هذه الروح . ولم تبذل أية محاولة للسمو بالتاريخ عن اعتبارات الدعاية ، بل الذى حدث على العكس من ذلك هو الإسراف فى هذه الناحية ، لأن الجهاد المقدس من أجل العقل كان لم يزل من قبيل الحرب المقدسة . لقد لمس مونتسكيو الحقيقة حين قرر[1] أن ڤولتير كان من حيث الروح مؤرخ رهبنة يكتب للرهبان ، وتجد فى نفس الوقت أن مؤرخى هذه الفترة أحرزوا تقدماً ملحوظاً فى بعض النواحى : ذلك أنهم بالرغم مما اتسموا به من عدم التسامح وعدم التعقل ، كانوا يجاهدون من أجل التسامح . نعم عجزوا عن تقدير القوة الابتكارية للروح الشعبية ، ولكنهم مع ذلك كتبوا من وجهة نظر الرعايا ، لا وجهة نظر الحكومة ، ومن ثم أضفوا أهمية جديدة لم يسبقوا إليها ، على تاريخ الفنون والعلوم والصناعة والتجارة والثقافة بصفة عامة . وبالرغم من « السطحية » التى اتسم

---

(١) مثل فولتير كمثل الرهبان الذين لا يكتبون من أجل الموضوع الذى يتعرضون لعلاجه ، ولكن يكتبون من أجل أمجاد الطائفة أو المنظمة التى ينتمون إليها : إن فولتير يكتب من أجل ديره .

(Pensées diverses in Œuvres, Paris, 1866, vol. ii, p. 427)

بها بحثهم عن الأسباب ، إلا أنهم لم يهملوها على الأقل ، ولذا تضمن تفكيرهم فى التاريخ (بالرغم من هيوم) أنه عملية تتألف من سلسلة أحداث لابد أن تعقب الواحدة منها الثانية ، ومن ثم نجد أن قوى مختمرة كانت تنشط فى تفكيرهم تعمل صوب تحطيم معتقداتهم الجامدة ، والسمو عن الحدود التى رسموها لأنفسهم . إنك لتجد فى أعماق إنتاجهم فكرة عن « العملية التاريخية » بوصفها عملية لا تتقدم بفعل الملوك المستبدين المستنيرين ، ولا هى تستطرد وفق خطط من تصميم إله يسمو على هذا الكون ، وإنما تستطرد وفق « حتمية » هى قانونها الخاص بها وهى « حتمية » من نسيج تكوينها كامنة فيها ، يبدو فيها الطيش نفسه صورة متنكرة تنطوى على العقل .

١٠ – علم الطبيعة الإنسانية

قلت فى البند الأول من هذا الجزء إن الحملة التى شنها هيوم على فلسفة « الجوهر الروحى » كانت هى المقدمة الفلسفية للتاريخ العلمى ، لأنها قضت على آخر أثر لفلسفة الجوهر التى قال بها الفكر الإغريقى – الرومانى . وفى البند الثامن عرضت للكيفية التى سلكها لوك وأتباعه فى توجيه الفلسفة توجيهاً جديداً نحو التاريخ ، ولو أنهم فى الواقع لم يكونوا على بينة من هذا كما ينبغى . والذى حال بين التاريخ فى القرن الثامن عشر ، وبين أن ينهج نهج الأسلوب العلمى عن طريق الانتفاع بثمار جهود الثورة الفلسفية كاملة ، هو بقية من فلسفة « الجوهر » تضمنها فى صورة لاشعورية تفكير علماء الاستنارة حين استهدفوا وضع علم ينتظم الطبيعة الإنسانية . وكما أن المؤرخين القدامى اعتقدوا أن الطابع الرومانى – على سبيل المثال شىء لم يخلق إطلاقاً ، ولكنه موجود منذ الأزل ولم يحدث أن أتى عليه التغيير ، فكذلك شأن مؤرخى القرن الثامن عشر ، الذين اعتقدوا أن كل تاريخ صحيح هو تاريخ الإنسان ، ذلك أنهم افترضوا أن الطبيعة الإنسانية كانت موجودة منذ خلق

هذا العالم ، وأنها كانت موجودة على هذه الصورة التي ألفوها بين أنفسهم : تفصيل ذلك ما انصرف إليه التفكير من أن الطبيعة الإنسانية ، قياساً إلى فلسفة « الجوهر » ، تعتبر شيئاً يتسم بالدوام والثبات – هي « جوهر » بمعزل عن التغيير له كيانه الكامن ، وراء سلسلة التغييرات التاريخية ، وكل ضروب النشاط الإنساني : لم يحدث أن أعاد التاريخ نفسه ولكن الطبيعة الإنسانية سرمدية لا تتغير .

وهذا الافتراض موجود في مونتسكيو على نحو ما بيّنّا ، ولكنه في نفس الوقت يكمن وراء كل ضروب الإنتاج الفلسفي للقرن الثامن عشر بصرف النظر عن فترات أخرى . إنك لتجد أن الأفكار المتوارثة في الطبيعة الإنسانية ، على نحو ما ذهب إليه ديكارت ، هي طرق التفكير الطبيعية للعقل الإنساني بصورته هذه في كل زمان ومكان . والإدراك الإنساني على النحو الذي صوره لوك قد افتُرض أنه ظاهرة لا تختلف في وضع عنه في آخر ، ولو أنه لم يبلغ مبلغ النضوج في الأطفال والبلهاء والمتوحشين . والعقل الذي يقصد به كانت « البديهية » "Intuition" لأنه مصدر إدراكنا للزمان والمكان ، « والإدراك المستنير » لأنه مصدر معرفتنا بالقوانين العلمية المجردة « والاستدلال العقلي » لأنه مصدر الأفكار التي تتصل بالله والحرية والخلود ، هو عقل إنساني بحت ، ولكن « كانت » يفترض بلا جدال أن هذا هو النوع الوحيد من العقلية الإنسانية التي وجدت أو قدر لها أن توجد إطلاقاً . إنك لتجد حتى المفكر المتشكك من طراز هيوم ، يسلم بهذا الافتراض على نحو ما أشرت إليه ، لذلك تراه في مقدمة كتابه « بحث في الطبيعة الإنسانية » يعرض لمنهاج الكتاب بقوله ، إن كل العلوم ذات صلة بالطبيعة الإنسانية تتفاوت من حيث القوة والضعف ، ومهما يكن من سعة الفارق بين علم من هذه العلوم ، وبين الطبيعة الإنسانية ، فردها كلها إلى هذه الطبيعة عن طريق أو آخر ، وهذا يصدق حتى على الرياضة [illegible] والفلسفة الطبيعية

والدين الطبيعى أى أن العلوم الثلاثة التى قال بها ديكارت وهى الرياضة البحتة والطبيعة والميتافيزيقا « تعتمد إلى حد ما ، على علم الإنسان ما دامت تقع فى محيط الآدميين وتقاس قيمتها بمقياس قواهم وملكاتهم العقلية » : وتجد نتيجة لهذا « أن علم الإنسان ، ونعنى به العلم الذى يبحث فى أداة البرهنة العقلية وأسسها وعملياتها » ، وكذلك « ميولنا وعواطفنا » ، « والأفراد الذين يجمع بينهم مجتمع واحد » ، هو الأساس القويم الوحيد لكل العلوم الأخرى » .

وفى كل هذا لا يبدى هيوم بادرة واحدة من الشك فى أن الطبيعة الإنسانية التى يعرض لها بالتحليل فى إنتاجه الفلسفى ، إن هى إلا طبيعة سكان غرب أوربا فى مقدمة القرن الثامن عشر ، وأن نفس هذا التفكير لو طبق فى وقت أو زمن يختلف اختلافاً كبيراً عن هذا ، لأسفر عن نتائج يختلف كل الاختلاف : كان يفترض دائماً وأبداً أن أداة البرهنة العقلية ، وأن ميولنا وعواطفنا وما إلى ذلك شىء قد بلغ مستوى الكمال من حيث التناسق والاتساق ، وهو القوة الكامنة وراء الأحداث التاريخية والمهيمنة على نشاطها ؛ وأجد كما أشرت آنفاً أن نقده الشديد لفكرة « جوهر » روحى ، لو قدر له أن ينجح ، لكان كفيلا بهدم هذه الفكرة عن الطبيعة الإنسانية ، بوصفها شيئاً يتسم بالجمود والدوام والتناسق ، ولكنها لم تفعل شيئاً من هذا ، لأن هيوم قد استعاض عن فكرة « جوهر روحى » ، بفكرة ميول دائمة نحو ربط الأفكار بطرق خاصة ، وأن قوانين الارتباط هذه لها من التناسق والثبات ما لأى « جوهر » .

وقضاء هيوم على فكرة « جوهر » روحى ، كان بمثابة إقرار المبدأ القائل بأننا لا ينبغى أن نفرق إطلاقاً بين ماهية العقل وبين ما يفعله هذا العقل ، وإذن لن تكون طبيعة العقل شيئاً غير الأسلوب الذى يفكر ويعمل به . بذلك استحالت فكرة وجود « جوهر » عقلى إلى فكرة عملية عقلية ، ولكن هذا فى حد ذاته لا يحتم فكرة تاريخ ينتظم أو يفسر تطورات العقل ،

لأن كلمة تاريخ لا تصدق على كل عملية من العمليات ، وإنما تصدق فقط على العملية التى تضع لنفسها قوانين تتقيد بها . ونجد طبقاً لنظرية هيوم فى العقل ، أن القوانين التى تنتظم العملية العقلية موجودة بالفعل ، ومنذ بدايتها لا تتعرض لتغيير : لم يعتقد هيوم أن العقل يتعلم كيف يفكر ويعمل بأساليب جديدة فى مراحل نشاطه التطورية . لقد اعتقد بلا شك أن علمه الجديد عن الطبيعة الإنسانية لو صادف نجاحاً ، لانتهى إلى تقدم جديد فى الفنون والعلوم ، ولكن ذلك لن يكون عن طريق تغيير الطبيعة الإنسانية ذاتها : لقد استبعد هذا حدوث التغيير إطلاقاً ، وإنما يكون فقط عن طريق تحسين إدراكنا لهذه الطبيعة . ولكن نجد من الوجهة الفلسفية أن هذه الفكرة تناقض نفسها . تفصيل ذلك أن الشيء الذى نحاول إدراك حقيقته بصورة أوفى — لو أنه شيء يختلف عن إدراكنا الإنسانى ، وليكن على سبيل المثال الخواص الكيميائية للمادة — لاستتبع هذا أن اطّراد فهمنا لهذه الخواص ، لا يمكن أن يستحدث تحسيناً فى المادة ذاتها ، ولكن لو أن الشيء الذى نريد أن نفهمه على حقيقته هو الإدراك الإنسانى نفسه ، لكان التحسين فى هذا العلم لا يقتصر على التحسين فى أسلوب البحث فقط وإنما ينصرف إلى تحسين فى موضوع البحث أيضاً : الواقع هو أن تفكيرنا الدقيق فى حقيقة الإدراك الإنسانى ، من شأنه أن يدخل التحسين على إدراكنا العقلى نفسه ، ولذا يتضح أن التطور التاريخى لعلم الطبيعة الإنسانية ، لابد أن يستتبعه تطور تاريخى فى الطبيعة الإنسانية ذاتها .

ذلك هو ما خفى على فلاسفة القرن الثامن عشر ، لأن المنهج الذى وضعوه لعلم يبحث فى العقل ، قد استطرد قياساً إلى نفس الأسس التى قامت عليها العلوم الطبيعية المركزة حينئذ ، ولم يفطنوا إلى استحالة التناسق التام بين الدراستين . لقد أوضح العلماء أمثال بيكون ، أن التقدم فى المعرفة بالطبيعة من شأنه أن يزيد من سيطرتنا على الطبيعة ، وهو قول صادق كل الصدق —

فمادة « القار » على سبيل المثال ، لو أننا فهمنا عناصرها الكيميائية ، لما أصبحت من الفضلات الزائدة ، ولاستحالت إلى مادة خام ، تصنع منها الأصباغ والمواد الملتهبة ومنتجات أخرى ، ولكن القول بأن هذه المكتشفات الكيميائية قد حدثت ، لا يغير بحال من الأحوال من طبيعة القار أو منتجاته : إن الطبيعة لتفرض نفسها بهذه الصورة الثابتة أو هذه الأوضاع التي لن يطرأ عليها تغيير ، فهمناها أو لم نفهمها . وللتعبير عن هذا بلغة بركلي ، نقول إن تفكير « الله » لا تفكيرنا ، هو الذي يصور الطبيعة هذا التصوير (أو يبقي عليها في هذه الأوضاع) . وحين نقصد إلى معرفة الطبيعة نحن لا نخلق بهذه المعرفة شيئاً جديداً ، وإنما نعيد إلى أذهاننا ما سبق في تفكير الله . لقد افترض فلاسفة القرن الثامن عشر أن نفس هذه المبادئ بالتحديد تنطبق على « المعرفة » التي تختص[1] بعقولنا ، وهي التي سموها « الطبيعة الإنسانية » ، للتعبير بذلك عن فكرتهم في وجود تشابه شديد بين العقل والطبيعة التي سميت بهذا الاسم الدقيق . لقد صوروا الطبيعة الإنسانية على أنها كيان ثابت سواء عظم أو تضاءل علم الإنسان بها ، فهي من هذه الوجهة تتسم بنفس الثبات التي تتسم به الطبيعة بلا أدنى فارق بين الاثنين . لقد استندوا إلى مبدأ خاطئ افترضوا صدقه بلا جدال ، مبدأ يمكن أن نسوقه في صورة « التناسب » البسيط على النحو التالي . . المعرفة بالطبيعة — الطبيعة ، المعرفة بالعقل — العقل ، وهو افتراض قد انتهى بهم إلى تشويه مسرف لفكرتهم في التاريخ سرى بهم في اتجاهين :

١ — كان من المستحيل عليهم بعد ما افترضوا أن الطبيعة الإنسانية « كيان ثابت » أن يصلوا إلى « فكرة » تتعلق بتاريخ الطبيعة الإنسانية ذاتها ، لأن مثل هذه « الفكرة » معناها أن الطبيعة الإنسانية « كيان متغير » والواقع

---

(١) معرفة الإنسان بعقله "Self-Knowledge" — راجع الحاشية السابقة .

أن القرن الثامن عشر كان يطمع فى تاريخ للعالم أى تاريخ للإنسان . ولكن تاريخاً حقيقياً يعرض للإنسان ، لا بد أن يكون تاريخاً للمراحل التطورية التى انتهت بالإنسان إلى هذه الصورة ، وهذا يتضمن التفكير فى الطبيعة الإنسانية ، الطبيعة الإنسانية بالصورة التى شاهدتها أوربا فى القرن الثامن عشر ، بوصفها إنتاج عملية تاريخية ، لا بوصفها افتراضاً لا يتغير ، تستند إليه أية عملية من هذا النوع على نحو ما زعموا .

٢ — ونفس هذا الخطأ هو السبب فيما دأبوا عليه من تصوير كاذب لم ينصرف إلى الماضى فحسب ، وإنما إلى المستقبل أيضاً ، لأنه جعلهم يحلمون بلون من ألوان الحياة المثالية تحل فيه مشكلات الحياة الإنسانية جميعاً : إذ لو صح القول بأن الطبيعة ذاتهـا ، لن تخضع للون من ألوان التغيير فى الوقت الذى نستطيع فيه إدراك حقيقتها ، لكان معنى ذلك أن كل جديد نكتشفه عنها ، فيه حل للمشكلات التى ترهقنا الآن جزاء جهلنا ، ولا يحل بعد ذلك لخلق مشكلات جديدة . سيكون من شأن اطراد معرفتنا بالطبيعة الإنسانية ، الخلاص التدريجى من سلسلة المشكلات المختلفة التى نعانيها الآن ، وستصبح الحياة الإنسانية نتيجة لذلك خيراً من هذه مقاماً وأسعد حالا ، وفى الطريق إلى مزيد من الخير والسعادة . ولو بلغ التقدم فى علم الطبيعة الإنسانية مبلغ الكشف عن القوانين الأساسية التى تتحكم فى مظاهرها — وهو ما اعتقد فى إمكانه علماء ذلك القرن ، طبقاً للطريقة التى استطاع بها علماء القرن السابع عشر الكشف عن القوانين الجوهرية لعلم الطبيعة — لكان فى هذا تحقيق لهذا الهدف المثالى . يتضح من ذلك فكرة القرن الثامن عشر فى التقدم ، كانت تستند إلى نفس التشابه الخطأ analogy بين المعرفة « بالطبيعة »

والمعرفة « بالعقل » . الحقيقة هى أن العقل الإنسانى ، متى استطاع إدراك حقيقته بصورة أوفى ، استطاع بفضل هذا الإدراك ، أن ينشط وفق أساليب جديدة مختلفة . إن جيلا من البشرية تتاح له المعرفة بالنفس — معرفة من النوع الذى كان يتوق إليه علماء القرن الثامن عشر — من الطبيعى أن ينشط بأساليب لم تكن معروفة حتى اليوم ، وهى أساليب لا بد أن تتمخض عن مشكلات جديدة أخلاقية وسياسية واجتماعية ، يتضح معها أن الشقة بيننا وبين المثالية المنشودة لم تزل بعيدة كل البعد كما كانت .

الجزء الثالث

المدخل إلى التاريخ العلمى

١ - الحركة الرومانتيكية

كان لا بد من توافر شيئين قبل أن يطرأ أى تقدم على التفكير التاريخى.
كان لزاماً فى أول الأمر أن يتسع أفق التاريخ عن طريق بحث علمى ، يستشعر روح العطف تجاه العصور الخالية التى عرضت لها الاستنارة ، على أنها عصور غير مستنيرة أو وحشية ، ثم تركتها مكتنفة بالغموض . كذلك كان لا بد من هدم الفكرة التى تذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية « كيان » متناسق غير قابل للتغيير ، وكان هيردر Herder أول من أحرز تقدماً جوهرياً فى هذين الاتجاهين ، ولكنه فيما يختص بالأمر الأول ، كان قد انتفع بإنتاج روسو .

كان روسو ابن حركة الاستنارة ، ولكنه عن طريق تفسير جديد لمبادئها أصبح رأس الحركة الرمانتيكية . لقد أيقن أن ليس فى مقدور الحكام أن يعطوا شيئاً غير الذى تهيأت هذه الشعوب لقبوله ، ثم استطرد نتيجة لهذا إلى البرهنة على أن الحاكم المستبد المستنير الذى يصوره ڤولتير لن يمارس شيئاً من السلطة إلا إذا كان يحكم شعباً مستنيراً . لقد استبدل بفكرة الإرادة الاستبدادية التى تفرض على شعب سلبى ما يرى الحاكم المستبد فيه مصلحة له ، فكرة الإرادة العامة للشعب نفسه . إرادة عامة هى التعبير عن الشعب كله ، تستهدف تحقيق مصلحة فى معناها العام .

والذى نجده فى نطاق السياسة العلمية هو أن مثل هذا التفكير يتضمن لوناً من التفاؤل أو المثالية الأفلاطونية التى لا تختلف اختلافاً كبيراً عن تفكير علماء أمثال كوندورسيه Condorcet ، رغم اختلاف فى الأسس ، فلقد كانت حركة الاستنارة تطمع فى أن تشيد صرح مجتمعها المثالى استناداً إلى الأمل فى مجىء حكام مستنيرين ، فى حين أن أنصار الحركة الرومانتيكية

ركزوا آملهم فى خلق شعب مستنير يأتى عن طريق التعليم الشعبى . ولكن الذى حدث فى نطاق التاريخ هو أن اختلفت النتائج اختلافاً كبيراً عن هذا ، بل لقد قلبت الأوضاع ، ذلك أن فكرة « الإرادة العامة[1] بالصورة التى يصورها روسو ، رغم أنها قد تتفاوت من حيث درجة الاستنارة ، كانت قائمة على الدوام ، وكان لها نشاطها الخاص بها . تلك ظاهرة تختلف عن ظاهرة العقل فى نظرية الاستنارة ، لأنها لم تأت إلى الدنيا فى عصر متأخر بالمقارنة إلى سالفتها . وإذن كان المبدأ الذى نهض فى نظر روسو أساساً لتفسير التاريخ ، من نوع المبادئ التى يمكن أن تنطبق ، لا على تاريخ العالم المتمدين الحديث فحسب ، بل على تاريخ جميع الأجناس البشرية وجميع الأزمان . أصبح مستطاعاً من حيث المبدأ على الأقل ، فهم العصور البربرية والخرافات التى ركنت إليها ، كذلك كان من الممكن أن نتبين أن تاريخ البشرية كله ، هو على الأقل تاريخ الإرادة الإنسانية إذا لم يكن تاريخ العقل الإنسانى .

أضف إلى هذا أن نظرية روسو عن التعليم تعتمد على النظرية القائلة بأن الطفل رغم أنه لم يتكامل بعد ، له حياته المستقلة التى يحياها بما تنطوى عليه من مثل عليا وأفكار ، وأن على المدرس أن يفهم هذه الحياة ويعطف عليها ويحترمها ، ويساعدها على التطور بالأساليب الطبيعية التى تتلاءم معها أو مع طبيعتها . وتطبيق هذه الفكرة على التاريخ ، معناه أن المؤرخ لا ينبغى عليه إطلاقاً أن يعمل ما دأب على عمله مؤرخو عهد الاستنارة ، من النظر

---

(١) "The General Will" – وينبغى أن تكون على بينة من الفارق بينها وبين ما نسميه الإرادة الإجماعية "The Collective Will" التى يمكن أن تقاس بعدد الأحداث أو كما يقول الأستاذ برنار بوسانكيه "Aj ragment of All-ness" : وأهمية الفرق بين الإرادتين هو أن الأولى التى قال بها روسو هى أساس النظرية الديكتاتورية فى الحكم ، فى حين أن الثانية هى أساس النظرية الديمقراطية (راجع دراسات فى السياسة والحكم للمترجم) .

إلى العصور الماضية بعين الاحتقار والحنق ، وإنما يجب أن ينظر إليها بعين العطف ويرى فيها تعبيراً عن جهود إنسانية حقيقية قيمة . وقد تشبع روسو بهذه الفكرة إلى حد القول (فى موضوعه عن العلوم والفنون) بأن الوحشية الأولى أسمى من الحياة المدنية الحديثة . ولكن هذا الإسراف هو الذى عدل عنه أخيراً [1] . والفكرة الأخيرة التى تمخض عنها هذا الإسراف وتمسكت بها المدرسة الرومانتيكية دائماً ، هى النظر إلى العصور البدائية الأولى على أنها تمثل لوناً من ألوان الحياة له قيمته الخاصة ؛ وهى قيمة فقدت بتطور المدنية الحديثة . فإذا ما بدا لأحد على سبيل المثال ، أن يقارن بين نظرة هيوم للعصور الوسطى : نظرة ملؤها القسوة والغلظة ، بنظرة على النقيض منها تفيض عطفاً ، على نحو ما نجد فى السير « والترسكوت» لاستطاع أن يتبين كيف أن هذا الاتجاه فى المدرسة الرومانتيكية أضفى على تقديرها للتاريخ سعة وعمقاً .

فالمدرسة الرومانتيكية بهذه الناحية من تفكيرها ، تمثل اتجاهاً جديداً ، يرى فى المدنيات المختلفة عنها اختلافاً كبيراً قيمة ومنفعة إيجابيتين ، وهذا فى حد ذاته قد يتطور إلى غرام مسرف محزن بالماضى ، يحن إلى عودة العصور الوسطى على سبيل المثال . ولكن التطور فى هذا الاتجاه ، كان قد أوقف بفضل فكرة أخرى اقترنت بالرومانتيكية ، وقصد بها فكرة تنظر إلى التاريخ على أنه تقدم وتطور للعقلية الإنسانية ، أو تهذيب للبشرية ، واستناداً إلى هذه الفكرة ، لا بد أن تنتهى بنا مراحل التاريخ الماضى إلى المستقبل ، فالمدنية فى لون من ألوانها لا تستطيع الحياة إلا فى وقت تهيأ لمجيئها ، وما تكتسب من قيمة إنما يكون مرده فى الواقع إلى هذه الظروف اللازمة لبقائها ، فلو استطعنا إذن ، أن نعيد العصور الوسطى لكان معنى ذلك أننا

---

(١) ذلك هو مضمون ما جاء فى النقد الاجتماعى **Contract Social** الجزء الأول ، الفصل الثامن .

رجعنا القهقرى إلى مرحلة من مراحل العملية التاريخية التى انتهت بنا إلى الحاضر ، وأن العملية لن تتأثر بهذا ، بل لا بد أن تمضى فى طريقها كما كانت من قبل . لذلك اعتقد أتباع المذهب الرومانتيكى ، أن قيمة مرحلة من مراحل التاريخ فى الماضى كالعصور الوسطى ، تتجلى فى اتجاهين : أولهما أنها إلى حد ما شيء له قيمته الدائمة فى نفسه بوصفه إنتاجاً قيماً للعقلية الإنسانية ؛ وثانيهما أن هذه المرحلة كانت حلقة من حلقات سلسلة تطور تمخضت عن أشياء أخرى ذات قيمة أكبر . لذلك كان أنصار الحركة الرومانتيكية أميل إلى النظر إلى الماضى فى صورته بروح من الإعجاب والعطف ، شبيهة بتلك الروح التى شعر بها أنصار الدراسات الاجتماعية تجاه التاريخ الإغريقى الرومانى القديم . ولكن الفارق بين الحالتين كان كبيراً جداً بالرغم من هـذا التشابه[١] . تفصيل ذلك الفارق من حيث المبدأ ، هو أن جماعة الدراسات الاجتماعية lifted·above — احتقروا الماضى من حيث هو ماض ، ولكنهم اعتبروا أن بعض الحقائق الماضية قد سمت — إن صح هذا التعبير — بحيث لم تلوثها عملية الزمن جزاء ما انطوت عليه هذه الحقائق من قيم جوهرية ، ومن أجل ذلك أصبحت من الحقائق الخالدة ، أو هى صور نموذجية دائمة خليقة بالتقليد ، فى حين أن أتباع الحركة الرومانتيكية أخذهم الإعجاب والإشفاق بهذه أو تلك الجهود الماضية ،

(١) ولهذا السبب أجد أن الكاتب « والتر پيتر » قد أخطأ خطأ كبيراً حين ضمن كتابه عن النهضة فصلا عن « ونكلمان » . لم تكن دراسة الكاتب الأخير للفن الإغريقى على نسق دراسة علماء النهضة إطلاقاً . ذلك أنه ابتكر فكرة أصيلة بكل معانى الكلمة — هى فكرة وجود تاريخ الفن لا ينبغى أن نخلط بينه وبين تاريخ حياة الفنانين — يريد تاريخاً للفن نفسه ومراحله التطورية التى تمخضت عنها جهود الفنانين المتعاقبين ، من دون أن يكون هؤلاء على بينة من هذا التطور . سيكون الفن قياساً إلى هذه الفكرة مجرد أداة للتعبير عن مرحلة معينة من مراحل التطور الفنى بطريقة لاشعورية . حدث بعد ذلك أن عمد هيجل وغيره من العلماء إلى تطبيق أفكار شبيهة بهذه على تاريخ السياسة والفلسفة وضروب الإنتاج العلمى التى حققتها العقلية الإنسانية .

لأنهم رأوا فيها روح ماضيهم . وهو ماض عزيز عليهم لأنه ماضيهم .

وهذا العطف الرومانتيكى (الوجدانى) على الماضى . على نحو ما نرى مثلا فى القسيس برسى Bishop Percy وديوانه الخاص بالشعر الوجدانى فى الأدب الإنجليزى للعصور الوسطى ، لم يسدل ستاراً على الهوة التى تفصل بينه وبين الحاضر ، ولكنه فى الحقيقة افترض وجود هذه الهوة ، ثم أصر عمداً على البون الشاسع بين الحياة الحديثة وبين الماضى . لذلك نجد أن الميل الذى حدا برجال حركة الاستنارة إلى العناية بالحاضر والماضى القريب فقط ، قد تعرض لنشاط يستطرد فى اتجاه مضاد ، يقود الناس إلى التفكير فى الماضى بوصفه سلسلة واحدة خليقة بالدراسة كلها : بذلك اتسع مدى التفكير التاريخى اتساعاً كبيراً ، وابتدأ المؤرخون التفكير فى تاريخ البشرية كله ، على أنه عملية تطور واحدة تبتدئ بعصر الهمجية وتستهدف مجتمعاً طابعه المدنية وعقلية بلغت مبلغ النضوج الكامل .

٢ — هيردر

وهذا الاتجاه الجديد نحو الماضى يجد أول تعبير ، بل أهم تعبير عنه ، من بعض النواحى فى كتاب هيردر[1] الذى كتب فى أربعة مجلدات نشرت بين ١٧٨٤ و ١٧٩١ — يرى هيردر الحياة الإنسانية مرتبطة ارتباطاً شديداً بمكانتها التى احتلتها من الكون المادى ، والطابع العام الذى تميز به هذا الكون على نحو تصويره ، هو طابع الكائن الحى الذى وضع تصميمه بصورة تمكنه من خلق كائنات حية عليا ، تنمو وتتطور فى داخلة : فالكون المادى نوع من أنواع التربية الأولى التى يتبلور فى مكان مبارك منها — وهو مكان من وجهة النظر هذه قد يكون مركزها صرحٌ له طابعه الخاص هو المجموعة

---

(١) "Ideen Zur philosophie der Menschen geschichte".

الشمسية . وهذه المجموعة بدورها بوتقة تتفاعل وتنشط فيها العناصر الداخلية بصورة تبعث على خلق الأرض ، وهى التى تعتبر بقدر مبلغنا من العلم كوكباً يتميز عن سائر الكواكب الأخرى بصلاحيته للحياة . وبهذا المعنى ، وبوصف هذا الكوكب مركز المرحلة الثانية فى التطور ، يصبح مركز المجموعة الشمسية . ومن ثنايا هذا النشاط المادى الذى يحدث فى صرح الأرض تتكون أنواع خاصة من المعادن ومعالم جغرافية ذات طابع خاص (القارات) وغير ذلك . والحياة فى صورتها البدائية بوصفها الحياة النباتية — إن هى إلا مرحلة أخرى من الحياة فصلت وبلورت فى هذه الصورة التى تبدو على جانب كبير من التعقيد ، وحياة الحيوان اشتقاق آخر من حياة النبات ، كما أن حياة الإنسان اشتقاق عند مرحلة أخرى من حياة الحيوان . والذى يحدث فى كل حالة من هذه الحالات ، أن الحياة الجديدة التى اشتقت أو تفرعت من سالفتها ، تعيش فى بيئة تتألف من التربة الخام التى انبثقت منها ، والتى ليست فى الحقيقة أكثر من بؤرة تنبثق عندها الطاقة الطبيعية الكامنة فى هذه التربة ، لتبلغ مبلغ النضوج الكامل (تحقيق أسمى معانى الكائن[1] الحى كما يقول أرسطو) . يتضح من ذلك أن الإنسان هو الحيوان الكامل المثالى ، وأن الحيوانات هى النباتات فى صورتها الكاملة وهكذا . ونجد بنفس الطريقة ، وعبر مرحلتين ، أن الطبيعة الإنسانية هى كمال الطبيعة النباتية ، مثل ذلك تفسير هيردر للحب الجنسى فى الإنسان ، على أنه نفس الظاهرة

---

(١) أشرنا إلى عبارة أرسطو التى يقول فيها :

The thing is the thing when it is fully itself

بمعنى آخر حين يتطور من مجرد طاقة تحمل فى طياتها عناصر الحياة إلى مبلغ النضوج الكامل . العبارات الواردة بين القوسين للمترجم قصد بها إبراز المعنى فى هذه الفكرة الميتافيزيقية المشتقة من أرسطو .

التى نلمسها فى نمو النباتات وازدهارها ، وإن تكن الطاقة هنا تنشط بصورة أقوى .

وتبدو نظرية هيردر العامة فى الطبيعة غائية بشكل[1] صريح . فهو يرى أن كل مرحلة من مراحل التطور قد أعدتها الطبيعة لتمهد للمرحلة الأخرى التى تليها ، ولا توجد مرحلة تعتبر فى حد ذاتها ، ولكن عملية التطور تبلغ مداها فى الإنسان ، لأن الإنسان غاية فى نفسه ، ولأن الإنسان يبرر وجوده استناداً إلى الحياة المتعقلة الفاضلة التى يحياها . وما دام هدف الطبيعة من خلق الإنسان هو خلق كائن « متعقل » فإن الطبيعة الإنسانية تطور نفسها بوصفها صرحاً يتألف من قوى روحية ، لا يزال تطورها الكامل فى عالم المستقبل . ومعنى ذلك أن الإنسان حلقة بين عالمين ، العالم الطبيعى (الكون المادى) الذى نشأ منه ، والعالم الروحى الذى لم يخرج إلى حيز الوجود المادى فى هذا الهيكل الإنسانى ، لأن له وجوده الأبدى فى شكل قوانين روحية ، وإنما يريد أن تظهر آى وجوده على الأرض .

والإنسان بوصفه كائناً طبيعياً ينقسم إلى الأجناس البشرية المختلفة ، كل جنس منها مرتبط ارتباطاً وثيقاً ببيئته الجغرافية ، وله رصيده الأصلى من الخصائص المادية والعقلية التى تشكلها البيئة . ولكن كل جنس بشرى متى تبلور فى صورة محدودة ، أصبح يمثل نوعاً معيناً من أنواع الإنسان ، توفرت له الخصائص الدائمة التى لا تعتمد على علاقته المباشرة بالبيئة ، ولكن على الخصائص المتوارثة فى تكوينه (مثل ذلك مثل النبات الذى ينشأ

---

(١) التقدير الذاتى للكون المادى "Teleology" ومعناه أن الكون وخلقه يستهدفان غاية على حد قوله سبحانه وتعالى « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً » والنظرية التى تفسر الكون المادى تفسيراً يتعارض مع هذا هى النظرية المادية العلمية "Scientific Materialism" التى تنكر وجود هدف وراء خلقه المادى . وكان أرسطو أول من قال بهذه الغائية فى نفس الكون المادى حين قال بالأسباب الأربعة التى تفسر وجود « الموجودات المادية Material objects » .

فى بيئة ما ، يحتفظ بخصائصه حين يزرع فى بيئة أخرى) . من أجل ذلك نجد أن قوى الإحساس والتخيل عند الأجناس البشرية المختلفة ، تختلف من بعضها البعض اختلافاً جوهريا . . لكل جنس فكرته الخاصة به فى السعادة ، ومثله الأعلى فى الحياة . ولكن هذه البشرية التى اختلفت من حيث الجنس ، تصبح مرة أخرى مهداً أو تربة لنشأة كائن حى إنسانى من النوع السامى ، ونقصد به الكائن الحى فى مراحل تطوره التاريخية ، وبتعبير آخر جنس بشرى لن تكون حياته وضعاً ثابتاً لا يتغير أبد الدهر ، وإنما تكون مراحل تطورية كل مرحلة منها تدنيه إلى الكمال . و « الوسط الطيب » الذى تنشأ فيه هذه الحياة التاريخية هو أوربا ، لما تتميز به من خصائص جغرافية ومناخية ؛ ولذا نجد فى أوربا وحدها أن الحياة الإنسانية ظاهرة تاريخية بمعنى الكلمة ، بينما لا نجد فى الصين أو الهند أو بين سكان أمريكا ، تقدماً تاريخياً يذكر ، وإنما نجد مدنية من النوع الثابت الذى لا يتغير ، أو سلسلة من التغيرات تستبدل فيها بالألوان القديمة من الحياة ألوان أخرى جديدة ، ولكنها تغيرات خلت من أوضاع تبلورت فيها التغييرات المتعاقبة ، الأمر الذى يتميز به التقدم التاريخى . وإذن تكون أوربا منطقة متميزة بالحياة الإنسانية كما أن الإنسان قد تميز من بين الحيوانات ، والحيوانات قد تميزت من بين الكائنات الحية ، وتميزت هذه الكائنات الحية من بين كل ما خلق على سطح الأرض .

ويحتوى كتاب هردر على قدر مدهش من الأفكار المنتجة القيمة . وهو أحد الكتب الدسمة المثيرة ، التى عرضت لعلاج هذا الموضوع ، ولكن تطور الفكر فيه مفكك مضطرب . ذلك أن هردر لم يكن مفكراً من النوع الحريص اليقظ ، لأنه قفز إلى سلسلة من النتائج استناداً إلى طريقة استقراء الأحاديث المتشابهة ، بدون فحص دقيق لهذه الأحداث كما أنه لم يخضع أفكاره للنقد . . مثل ذلك خطأ ما ذهب إليه ، من أن أوربا هى

المنطقة الوحيدة التى كتب عنها التاريخ ، بالرغم من أنها كانت بلاشك المنطقة الوحيدة التى توفرت للأوربيين معرفة جمة بتاريخها فى زمن هيردر ، كما أن نظريته فى اختلاف الأجناس البشرية لاينبغى التسليم بها دون فحص .

وكان هيردر — بقدر ما أعلم — المفكر الأول الذى استطاع بطريقة علمية أن يتبين وجود فوارق بين مختلف أفراد الإنسان ، وأن الطبيعة الإنسانية لا تنطوى على تناسق ، ولكن على اختلاف . لقد أشار على سبيل المثال إلى أن الصورة التى تبلورت فيها المدنية الصينية ، لا يمكن أن يكون مردها إلى جغرافيتها أو مناخها ، وإنما ترجع إلى طبيعة الصينيين بصفة خاصة . ولو أن أنواعاً مختلفة من الآدميين خلقوا فى بيئة واحدة ، لاستغلوا موارد هذه البيئة بمختلف الأساليب ، ولكان من نتيجة ذلك ظهور ألوان مختلفة من المدنية ، وإذن لن يكون العامل المسيطر على التاريخ ، هو المميزات التى تحدد الآدمية فى معناها العام ، ولكن المميزات التى تحدد مفهوم هذه الشخصية أو تلك بالذات ، وهذه الخصائص المعينة ، هى التى اعتبرها هيردر خصائص الجنس البشرى ، ويقصد بها الخصائص السيكولوجية المتوارثة فى مختلف أنواع الإنسان ، وإذن يكون هيردر هو رائد علم الإنسان ، ونقصد به العلم (١) الذى يفرق بين أنواع من الآدميين استناداً إلى خصائص جسمانية تختلف فى جنس عنه فى آخر (٢) ويعرض لدراسة الأحوال والتقاليد الخاصة بهذه العناصر الآدمية المختلفة ، بوصف هذه الأحوال والتقاليد تعبيراً عن الخصائص السيكولوجية التى تقترن بالخصائص الجسمانية .

ولقد كان ذلك خطوة جديدة هامة فى الفكرة عن الطبيعة الإنسانية ، لأنها سلمت بأن هذه الطبيعة مشكلة وليست مجرد مدرك حسى "datum". هى ليست بالكيان الواحد المتناسق أنىّ وجد ، بحيث يمكن أن نتبين خصائصه الجوهرية كلها ، وبحيث تصدق هذه الخصائص على كل فرد من النوع

بشكل قاطع ، ولكنها شيء مختلف له خصائصه المعينة التي تتطلب بحثاً قائماً بذاته في حالات معينة . على أننا حتى لو سلمنا بهذا ، نجد أن هذه الفكرة لم تكن تاريخية بالمعنى الحقيقي . ذلك أن الخصائص السيكولوچية لكل جنس ، قد اعتبرت كما ثابتاً متناسقاً fixed and uniform ، وبذلك استعيض عن فكرة علماء الاستنارة التي تقول بوجود طبيعة إنسانية واحدة ثابتة ، بفكرة أخرى تقول بوجود ألوان عديدة ثابتة من الطبيعة الإنسانية ، يعتبر كل لون منها فرضاً جدلياً يسلم به التاريخ ، لا طبيعة تباورت بفعل التاريخ . وهنا لا نجد حتى هذه المرحلة فكرة تقول بأن طابع شعب من الشعوب قد تبلور في صورة ما عن طريق التجارب التاريخية لهذا الشعب ، بل على العكس اعتبرت تجاربه التاريخية مجرد نتيجة لطابعه الثابت الذي لا يتغير .

ولقد تبينا حتى الوقت الحاضر الكثير من النتائج السيئة لهذه النظرية ، مما يدعونا إلى الاحتراس منها . لم تعد لنظرية المدنية التي تستند إلى الجنس أية قيمة علمية ، والذي نعلمه اليوم هو أن هذه النظرية تبرير سفسطائي أجوف للاعتزاز بالقومية وإثارة البغضاء بين القوميات . والقول بوجود أي جنس أوربي يجب أن يسيطر على بقية الأجناس في العالم جزاء فضائله الممتازة ، أو بوجود جنس إنجليزي توارى في تكوينه من العناصر ما يحتم وجود إمبراطورية يحكمها ، أو بوجود جنس نوردى تكون سيطرته على أمريكا شرطاً أساسياً للعظمة الأمريكية ، كما يكون نقاؤه في ألمانيا شرطاً أساسياً لنقاء الثقافة الألمانية . . هذا القول لا سند له من وجهة النظر العلمية ، وينطوي على أفدح الكوارث السياسية . والذي نعلمه أن علم الإنسان الخاص بالتكوين الجسماني ، وعلم الإنسان الخاص بالثقافة ، دراستان مختلفتان ، ومن الصعب أن نتبين كيف أن أحداً استطاع أن يخلط بينهما ، ونجد نتيجة لهذا أننا لا نستطيع أن نشكر هيردر البدء بهذه النظرية الكريهة .

وقد يكون من الممكن الدفاع عنه ، عن طريق البرهنة على أن نظريته للتفرقة الجنسية ليس فيها ما يبرر إطلاقاً الاعتقاد فى سمو جنس على آخر . وإنما يمكن أن يقال إنها تتضمن أمراً واحداً فقط هو أن كل نوع من أفراد الإنسان له أسلوب حياته الخاص ، وفكرته عن السعادة والاتساق الذى سرى إلى طبيعة تطوراته التاريخية . ونجد استناداً إلى هذا الوضع أن الأنظمة الاجتماعية والأوضاع السياسية المختلفة ، قد تختلف فيما بينها بدون سيئة أو حسنة تمتاز بها إحداها على الأخرى ، فيما يختص بجوهر القيم التى تخدمها هذه الأوضاع وهذه الأنظمة ، وأن الخير الذى ينجم عن تنظيم سياسى معين ، لن يكون من قبيل الخير الأسمى أبداً وإنما هو نوع من الخير « نسبى » بالقياس إلى مستوى الشعب الذى ابتكر هذا التنظيم .

ولكن هذا لن يكون هو التفسير المشروع لتفكير هيردر ، إذ الواقع هو أن الأساس الجوهرى الذى ترتكز عليه نظريته كلها ، هو أن الفوارق بين الأوضاع الاجتماعية والسياسية للأجناس المختلفة ، ليست مشتقة من التجارب التاريخية لكل جنس على حدة ، وإنما تستند إلى الخصائص السيكولوجية المتوارثة فى التكوين ، وهو اعتبار يقضى على أية محاولة تستهدف فهم حقيقة التاريخ . تفصيل ذلك أن الفوارق بين الثقافات المختلفة ، وهى التى يمكن أن تفسر استناداً إلى هذه الأسس ، ليست من قبيل الفوارق التاريخية التى نراها على سبيل المثال فى الفوارق بين ثقافة النهضة وثقافة العصور الوسطى ، وإنما هى فوارق غير تاريخية كالفوارق التى توجد بين مجتمع من النحل ومجتمع من النمل . ولقد سرى التقسيم إلى الطبيعة الإنسانية ، ولكنها لم تزل هى الطبيعة الإنسانية . هى الطبيعة وليست بالعقل ، ومعنى هذا فى مصطلحات السياسة العملية ، هو أن المهمة التى تتعلق بخلق أو تحسين ثقافة ، من نوع المهمة التى تتعلق بخلق أو تحسين سلالة الحيوانات المستأنسة ، ومتى قبلت نظرية هيردر ، لم يعد مفر من إقرار قوانين الزواج النازية .

وإذن تكون المشكلة التي خلقها هيردر لمن جاء بعده ، هى المشكلة الخاصة بتبيان حقيقة الفرق بين الطبيعة والإنسان : . الطبيعة بوصفها عملية أو مجموعة من العمليات تخضع لقوانين تطاع الطاعة العمياء والإنسان بوصفه عملية أو مجموعة من العمليات لا تخضع (على حد تعبير كانت) لمجرد القانون ولكن للوعى الذى يحيط علما بالقانون . وكان لزاماً أن يتضح إذن ، أن التاريخ عملية من هذا الطراز الثانى – وبتعبير آخر أن حياة الإنسان حياة تاريخية لأنها حياة عقلية أو روحية .

٣ – كانت

نشر هيردر مجلده الأول فى ربيع عام ١٧٨٤ حين كان فى سن الأربعين ، وواضح أن « كانت » الذى كان هيردر تلميذه قرأ الكتاب بمجرد ظهوره ، وبالرغم من أنه قد أقلع عن الكثير من نظرياته ، كما بدا فى مراجعته القاسية بعض الشىء فى العام التالى ، إلا أن الكتاب حفزه إلى التفكير فى المشكلات التى أثارها ، وأن يكتب موضوعاً ، هو أهم ما كتب عن فلسفة التاريخ . وبالرغم من وقوعه تحت تأثير تلميذه إلا أنه كان فى سن الستين حين قرأ الجزء الأول من الأفكار Ideen وكانت عقليته قد تشكلت بحركة الاستنارة حين استقرت فى ألمانيا ، واحتضنها فردريك الأكبر وڤولتير الذى أحضره فردريك إلى البلاط البروسى . وإذن نجد أن « كانت » قياساً إلى هيردر ، يمثل اتجاها حريصاً متئداً نحو الحركة المضادة للرومانتيكية :ا. نجده قياساً إلى نفس الأسلوب الذى اصطلح عليه عهد الاستنارة ، يرى فى التاريخ الماضى مشهداً للطيش الإنسانى ثم يتطلع لمجتمع مثالى يخضع لسلطان(١) العقل . الواقع أن الشىء الذى يتميز به فى هذا الصدد ، هو الكيفية التى

The realization of a Rational Universe. (١)
(ماكنزى عن كانت) .

يجمع بها بين وجهة نظر الاستنارة ووجهة النظر الرومانتيكية ، على نحو ما يبدو بصورة غزيرة فى نظريته للمعرفة ، حيث يجمع بين المذهبين العقلى Rationalism والتجريبى Empiricism[1] .

والموضوع الذى أشرت إليه قد نشر فى نوفمبر ١٧٨٤ وعنوانه « فكرة عن تاريخ العالم من وجهة النظر العالمية Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.» لم تكن الدراسة التاريخية إحدى الدراسات الهامة فى نظر كانت ، ولكن قدرته الخارقة على جمع الخيوط التى يتألف منها النقاش الفلسفى ، حتى فى موضوع تتضاءل معرفته به قياساً إلى معرفته فى النواحى الأخرى ، مكنته من الاستطراد فى ألوان أخرى من التفكير ، كان قد عثر عليها فى كُتّاب أمثال ڤولتير ، وروسو ، وهيردر ، وأخرجها فى صورة قيمة ، كما أن دراسته لبومجارتن "Baumgarten" مكنته من إخراج مؤلف عن علم الجمال رغم ضآلة ثقافته الفنية .

ابتدأ كانت موضوعه بقوله إن أعمال الإنسان بالرغم من أنها من حيث جوهرها "noumena" (البعيد عن منطقة الإدراك الحسى) أو من حيث حقيقة الأشياء (بمعزل عن الحس)[2] تخضع للقوانين الأخلاقية ، فإنها بوصفها ظواهر (تدرك بالحس) ، وطبقاً لوجهة نظر من يرقبها ، تخضع للقوانين الطبيعية ، بوصفها نتائج لأسباب[3] . والتاريخ الذى يقص الأعمال الإنسانية ، يعرض لهذه الأعمال بوصفها « ظواهر » ، ومن ثم يجد أنها

---

(١) هاتان نظريتان فى المعرفة ، الأولى تعتمد على قوانين العقل A' prion . والثانية على قوانين الكون المادى المادى A'posteriori . وقد فصلناها فى حاشية سابقة .

(٢) المرجود بين القوسين للمترجم قصد به إيضاح المعنى المقصود .

(٣) Kants theory of Causation عن فعل التفكير العقلى البحث بمعزل عن تجربة الحس .

تخضع لقوانين طبيعية ؛ ولا جدال فى أن الكشف عن هذه القوانين أمر عسير ، ولكن ثمة مشكلة خليقة بالتفكير ، هى ما إذا كان سياق الأحداث التاريخية فى شكله العام ، لا يشير إلى تطور فى البشرية شبيه بذلك التطور الذى نلمسه فى تاريخ حياة فرد واحد . وهنا نجد أن «كانت» يلجأ إلى استخدام الفكرة الرومانتيكية الخاصة بتربية البشرية ، لا باعتبارها عقيدة ثابتة أو مبدأ مسلماً به ، ولكنها على حد تعبيره الفنى « فكرة » يقصد بها مبدأ نهتدى به فى التفسير ، ونستطيع على ضوئه النظر إلى الحقائق لعله يعيننا على فهمها أو إنارة الطريق إلى هذا الفهم . يقول على سبيل المثال إيضاحاً لما يقصده ، إن كل زواج فى نفسه وبالصورة التى يحدث بها ، تصرف أخلاقى قد يتم بمحض إرادة طرفى الزواج ، ولكن الإحصاءات الخاصة بالزواج تنم عن اتساق فى هذه العملية ، باعث على الدهشة . وإذن نجد من وجهة نظر المؤرخ أن هذه الإحصاءات يمكن أن ينظر إليها ، كما لو كان هناك سبب — يفرضه قانون طبيعى — يحدد ، كم عملية زواج تحدث فى كل عام . وكما أن عالم الإحصاء يعرض لهذه العمليات الإرادية[1] ، كما لو كانت تخضع لقوانين الجبر التى نفرضها على هذه الصورة ، فكذلك يستطيع المؤرخ أن ينظر إلى تاريخ الإنسان ، كما لو كان عملية تخضع لقوانين الجبر بمثل هذه الصورة . وإذا سلمنا بصدق هذا القول ، فأى نوع من أنواع القانون نقصد ؟ لن يكون مرد هذا القانون إلى حكمة البشر ، إذ الواقع هو أن العرض للتاريخ ، يثبت بصفة عامة أن هذا التاريخ ليس بالسجل الذى ينتظم حكمة البشرية ، وإنما هو فى الواقع سجل الطيش الانسانى والغرور والضعف الخلقى . وحتى الفلاسفة — على نحو ما لاحظه — بالرغم

---

(١) النص الأصلى فى علم الأخلاق لكانت "Kant's System of Ethics" يقول هنا : "The pure Act of rolition" (ترجمة ماكنزى) .

من الاعتقاد فى حكمتهم ، ليسوا من الحكمة إلى الحد الذى يمكنهم من تنظيم حياتهم وفق أسس مرسومة اختطوها لأنفسهم وتقيدوا بها . وإذن لو قيل بأن هناك تقدماً عاماً فى حياة البشرية ، فلن يكون مرد هذا التقدم إلى خطة من وضع الإنسان وضعها للاستنارة بها . ومع ذلك فقد توجد مثل هذه الخطة ، أى خطة من وضع الطبيعة ، وهى خطة ينفذها الإنسان من دون أن يفهمها . والكشف عن مثل هذه الخطة فى التاريخ الإنسانى ، مهمة يجب أن تلقى على عاتق عالم جديد مثل كبلر ، فى حين أن تفسير جبريتها necessity يتطلب عالماً آخر من طراز نيوتن .

ولا يبين كانت عما يقصده بخطة من وضع الطبيعة ، ويجب علينا عند تفسير هذه العبارة أن نرجع إلى النصف الثانى من كتابه « نقد القضية المنطقية » Critique of Judement . وهو الجزء الذى يعرض فيه لفكرة « الغائية » Teleology فى الطبيعة : وهنا نجد ما ذهب إليه كانت من أن فكرة وجود « غاية » تستهدفها الطبيعة — فكرة لا سبيل إلى إثباتها أو نفيها استناداً لقوانين الاستقراء[1] العلمى ، ولكنها فكرة من العسير أن نفهم الطبيعة بدونها . نحن فى الواقع لا نعتقد فى صدقها كما نعتقد فى صدق القانون العلمى ، ولكننا نأخذ بها كوجهة نظر — وجهة نظر ذاتية نسلم بها ، وقد يمكن استناداً إليها ، لا بل قد يكون من المجدى أو من الضرورى بالإضافة إلى هذا ، أن نفكر فى حقائق الطبيعة . إنك لتجد أن فصيلة من النباتات أو الحيوانات تبدو أمامنا ، كما لو كان قد أحكم تصميمها أو تكوينها بصورة تمكنها من الإبقاء على نفسها — أفراداً عن طريق التغذية والدفاع عن النفس ، وجماعات عن طريق التناسل . إنك لتجد أن « القنفذ » إذا انتابته حالة خوف ، عمد

---

(١) أى أنها على حد قوله فى الكتاب المشار إليه من تفكير العقل البحت بمعزل عن الكون المادى — هذا هو مضمون العبارة "A'priorithought" .

إلى لف جسده فيبدو فى صورة « كرة » مغطاة بالشوك ، ولا سبب أن هذه الظاهرة مردها إلى مهارة فردية من جانب هذا الحيوان — تلك حيلة تلجأ إليها كل أفراد هذا النوع من الحيوان ، وهى تلجأ إليها بفعل الطبيعة ، حتى ليبدو أن الطبيعة [قد زودت الحيوان بجهاز دفاعى خاص يتقى به شر أعدائه من الحيوانات آكلة اللحوم . وقولنا « جهاز دفاعى » تعبير بطريق المجاز ؛ إذ الواقع هو أن الجهاز معناه الأداة ، والأداة تتضمن وجود مبتكر لها ، ولكن النقطة التى يقول بها « كانت » هى أننا بدون استعمال مجاز من هذا النوع : يكون من العسير علينا أن نتحدث أو نفكر فى الطبيعة إطلاقاً ؛ ويقول انسياقاً وراء هذا ، إننا لا نستطيع التفكير فى التاريخ من دون استعمال مثل هذه « المجازات » التى تشير إلى « الغائية » . نحن نستعمل عبارات كمثل قولنا « غزو روما لحوض البحر الأبيض المتوسط ، ولكن الذى نقصده « بروما » فى الواقع هو هذا وذلك الفرد الرومانى ، فى حين أن الذى نقصده من غزو أقاليم البحر الأبيض المتوسط هو نهاية هذه وتلك الجهود الجزئية الحربية والإدارية ، التى قام بها هؤلاء الناس . لم يحدث أن قال أحدهم « إنى أقوم بدورى فى حركة كبيرة هى غزو شعوب البحر الأبيض المتوسط بواسطة روما » ولكنهم فعلوا كما لو كانوا قالوا ذلك فى الواقع ، ونحن حين العرض لتاريخ جهودهم نجد أن هذه الأعمال لا يمكن تقديرها إلا استناداً إلى هدف هو الذى بعث على إتمام هذا الغزو — وهو هدف ما دمنا على ثقة من أنه لا ينسب لهذا الفرد الرومانى أو ذاك ، نصفه وصفاً مجازياً بقولنا « هدف الطبيعة » :

كذلك نلاحظ من وجهة نظر « كانت » أنه يحق لنا أن نتكلم عن خطة من رسم الطبيعة ، تنكشف حقيقتها فى الظواهر التى يعرض المؤرخ لدراستها ، كما يحق لنا أن نتكلم عن قوانين طبيعية تبدو من خلال الظواهر التى يعرض لدراستها العالم . مثل قوانين الطبيعة بالنسبة لعلماء الكون المادى ، كمثل « خطط

الطبيعة » بالنسبة للمؤرخ . وحين يصف العالم نفسه بقوله إنه يكشف عن قوانين الطبيعة ، لا يقصد بذلك أنه يوجد هناك مشروع اسمه «الطبيعة» وإنما يقصد أن ظواهر الكون المادى تقوم على اتساق وانتظام ، لا يمكن فقط بل ينبغى أن يوصف باستعمال المجاز من هذا النوع . وكذلك حين يتكلم المؤرخ عن خطة من وضع الطبيعة تتبلور فى سياق التاريخ ، لا يقصد بذلك أن هناك عقلا مادياً اسمه « الطبيعة » يتعمد وضع خطة تنفذ فى التاريخ ، وإنما يقصد أن التاريخ يتقدم كما لو كان هناك مثل هذا العقل . ومع ذلك فإن هذا « الاتساق » بين خطة من وضع الطبيعة ، وقوانين تفرضها الطبيعة ، ينطوى على نتاج تكشف عن ضعف خطير فى فلسفة كانت عن التاريخ .

ولقد رأينا أن فلاسفة القرن الثامن عشر بوجه عام قد أخطأوا فى تكييف العقل ، حين ربطوا بينه وبين « الطبيعة » . لقد عرضوا للطبيعة الإنسانية بالذات كما لو كانت هى « الطبيعة » فى لون واحد من ألوانها لا أكثر ولا أقل ، فى حين أن كلا منهم فى الحقيقة كان ينصرف إلى العقل أو شىء يختلف كل الاختلاف عن « الطبيعة » . . ولقد حاول « كانت » أن يتفادى هذا الخطأ عن طريق التفرقة بين حقيقة الأشياء أو جوهرها ، وظواهر الأشياء ، وهى تفرقة اشتقها من ليبنز . لقد اعتقد أن الذى أوجد الطبيعة على هذه الصورة (أو كيفها هذا التكييف) Concspts ، وأن الذى أضفى عليها هذه الخصائص التى تنهض فى نظرنا « مفهوماً » لكلمة « الطبيعة » ، هو أن هذه الطبيعة « ظاهرة » Phenomenon وأنها كيان نرمقه من خارجه ، أى من وجهة نظر من ينظر إلى هذا الكيان ، ولو أننا استطعنا أن ننفذ إلى داخل هذه الظواهر الطبيعية ونحيا حياتها الداخلية فى عقولنا ، لاستتبع ذلك أن خواصها الطبيعية تختفى على حد تفكيره . سنكون إذا تيسر لنا هذا على بينة من جوهر هذه الظواهر وحقيقتها ، (التى لا تعتمد على الحس) ، ومتى فعلنا هذا كنا على بينة من أن كيانها الحقيقى الداخلى يتألف من العقل .

كل شيء في حقيقته وجوهره « عقل » وكل شيء يصدق عليه وصف الظاهرة أو يرى بالحس بواسطة مشاهد من الخارج ، تصدق عليه كلمة « طبيعة » . وإذن تكون الأفعال الإنسانية مقيسة بتجربتنا لها في حياتنا الداخلية ، من قبيل « العقل » ومعنى ذلك أنها من قبيل النشاط المشروع الذي يستند إلى « الإرادة البحتة » volition ولكن أعمال الإنسان مقيسة بوجهة نظر من يشهدها من الخارج ، ومن وجهة نظر المؤرخ — « طبيعة » مثلها في ذلك كمثل أي شيء آخر ، وإذن هي لنفس السبب — الذي نقصد به مشاهدتها من الخارج — قد استحالت إلى ظاهرة .

والتسليم بهذا المبدأ ، لاشك يبرر ما ذهب إليه كانت حين سمى خطة التاريخ « خطة » من وضع الطبيعة ، لأن الاتساق بين قوانين الطبيعة في العلم ، وخطط الطبيعة في التاريخ ، اتساق كامل . ولكن المبدأ نفسه يتعرض لشكوك خطيرة ، لأنه يشوه كلا من العلم والتاريخ : (ا) هو يشوه العلم لأنه يتضمن القول بوجود « حقيقة » هي جوهر الطبيعة ذاتها . . حقيقة هي « العقل » بذاته لا غيره ، تكمن وراء ظواهر الطبيعة بالصورة التي يعرض رجل العلم لدراستها . ذلك هو أساس النظرة الصوفية إلى الطبيعة التي سادت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وهي النظرة التي انصرفت عن العرض لظواهر الطبيعة ، بوصفها أشياء خليقة بالدراسة ، إبقاء على قيمتها وحدها ، واستبدلت بها دراسة أخرى لهذه الظواهر بوصفها نوعاً من الستار يخفي وراءه حقيقة روحية تشبه روحانيتنا في لون من ألوانها (ب) ثم هو يشوه التاريخ ، لأنه يعني أن المؤرخ ليس إلا مجرد مشاهد للأحداث التي يعرض لها بالوصف ، وهذا المعنى الضمني هو الذي أشار إليه هيوم بصراحة في موضوعه عن دراسة التاريخ : « أنه رؤية الجنس البشري كله » منذ بداية الزمن يمر أمامنا كما لو كان فلما في حالة عرض . . وأي

مشهد نستطيع أن نتصوره بالغاً هذا الحد من الروعة والاختلاف والمتعة[٢] ؟» .

وهذه النظرة إلى التاريخ قد سلم بها «كانت» دون جدال ، ولن تكون فى نظره إلا ذات معنى واحد . إذ لو صدق أن التاريخ مشهد من المشاهد ، لاستتبع هذا أنه ظاهرة ، والقول بأنه ظاهرة معناه أنه الطبيعة ، لأن « الطبيعة » فى نظر «كانت» كلمة تستعمل فى سياق نظرية « المعرفة » ويقصد بها الأشياء التى نعرض لها كمشهد من المشاهد . لا جدال فى أن كانت قد أقر هنا عرفاً اصطلح عليه عصره ، ولكنه مع ذلك أخطأ ، لأن التاريخ ليس مشهداً من المشاهد . إن أحداث التاريخ ليست من قبيل « الفيلم » الذى يعرض أمام المؤرخ . لقد بلغت هذه الأحداث نهايتها قبل أن يبتدئ هذا التفكير فيها ، وإنما يتعين عليه أن يصورها فى عقليته من جديد ، وأن يجسم أمام ناظريه أكبر قدر ممكن من تجارب هؤلاء الذين ساهموا فى هذه الأحداث إلى الحد الذى يشبع رغبته فى الفهم . والقرن الثامن عشر ، لأنه جهل هذه الحقيقة ، وأخطأ فى تكييف التاريخ فاعتقد أنه مشهد من المشاهد ، قد عمد إلى اختزال التاريخ إلى « طبيعة » وأخضع العمليات التاريخية لقوانين الجغرافية والمناخ أسوة بمونتسكيو ، وقوانين علم الحياة ، أسوة بهيردر .

وإذن ففكرة « كانت » فى اتساق بين قوانين الطبيعة وخطة من وضع الطبيعة ، تستند فى الأصل إلى تكييف تاريخى مخطئ اتفق عليه عصره . ومع ذلك فإن ما عمد إليه من تكييف جديد صور به خطة الطبيعة هذه ، كان خطوة هامة فى سبيل التخلص من هذا الخطأ . وكتابه فى علم الأخلاق قصد به (على حد تعبيره) أن يكون « ميتافيزيقى »[٢] الطابع ، أى أنه كان موضوعاً

---

(١) مؤلفات فلسفية (أدنبرة ١٨٢٦) الجزء الرابع ص ٥٣١ .

(٢) المشكلة الرئيسية هنا هى الإرادة ، وهل هى حرة أو مقيدة ، هذا الصراع بين الجبر والاختيار "determinism" & 'indeterminism" مشكلة عسيرة الحل ، ويغلب على الظن أن « الإرادة » مزاج من الجبر والاختيار .

عرض لبحث العقل بوصفه « جوهراً » ذا كيان مستقل عن الظواهر ، لا على أنه من ظواهر الكون المادى باعتباره لوناً من ألوان « الطبيعة » . و هنا أثبت أن جوهر العقل هو الحرية بالمعنى الذى وضعه هو نفسه للكلمة ؛ معنى لا ينصرف إلى مجرد حرية الاختيار (بين تصرف وآخر) ولكن حرية بمعنى استقلال العقل (عن قوانين الاستقراء[1] العلمى) أى القدرة على سن القوانين التى تنتظم سلوك الإنسان . وهذا هو الذى مكنه من وضع تفسير جديد لفكرة التاريخ ، يقول فيها إن التاريخ تهذيب للجنس البشرى ، وكان مدلول هذه الفكرة فى نظره هو تقدم الإنسانية إلى مرحلة العقل الكامل ، أى حرية التصرف المطلق . وإذن فقد فهم كانت أن المقصود من « خطة من وضع الطبيعة » a plan of nature تسيطر على الأحداث التاريخية ، أنها خطة تنتظم مراحل تحرير العقلية البشرية » ، ونجده انسياقاً وراء هذه الفكرة ، يتساءل فى الجزء الأول من كتابه : « الأسس الجوهرية لعلم الأخلاق الميتافيزيقى » : ما هدف الطبيعة حين زودت الإنسان بالعقل ؟ ويجيب عن هذا بقوله : لا يمكن أن يكون الهدف هو إسعاد الإنسان ، وان يكون إلا شيئاً واحداً هو إمداد بالقوة التى تخلق منه كياناً أخلاقياً مستقلا (أو شخصية لها معاييرها الأخلاقية) . ومعنى هذا أن هدف الطبيعة من خلق الإنسان ، هو تنمية الحرية الأخلاقية ، وأن مراحل تاريخ البشرية إن هى إلا عرض تفصيلى لهذا النمو والتقدم . وإذن يكون تحليل كانت للطبيعة الإنسانية ، على أنها فى الأصل طبيعة لها معاييرها الخلقية أو طبيعة تتميز بالإرادة الحرة ، هو آخر الأسس التى استند إليها فى فكرته عن « التاريخ » .

ونستطيع الآن أن نعود إلى تلخيص البرهان الذى يسوقه كانت ، إن

---

(١) ذلك هو معنى "Autonomy of the mind" لأن التفكير يتميز بالتلقائية والابتكار – ما بين القوسين عبارة تفسيرية لإبراز المعنى أقحمها المترجم .

هدف الطبيعة من خلقها لأى من مخلوقاتها هو بالطبع ، أن تهب الحياة لهذا المخلوق ، تحقيقاً لأسمى المعانى الكامنة فى آدميته[1] (أو جوهره) . وفكرة « الغائية » The teleogical view فى الطبيعة ، معناها « غائية » تسيطر على نشاطها من الداخل لا من الخارج[2]. إن الطبيعة لا تخلق الحشائش لإطعام البقر ، ولم تخلق البقر لإطعام الإنسان ، وإنما هى تخلق الحشيش رغبة فى وجود الحشائش وهكذا . وجوهر الآدمية هو « العقل » وإذن هى تخلق البشر ليحيا حياة رائدها العقل . والآن نجد أن إحدى خواص العقل هى أنه لا يمكن أن يبلغ مبلغ النضوج الكامل فى حياة فرد واحد . مثل ذلك أن أحداً لا يستطيع أن يخترع العلوم الرياضية كلها بجهده الفكرى المستقل ، بل عليه أن ينتفع بجهود الآخرين الذين سبقوه فى هذا المضمار . والإنسان من نوع الحيوان الذى توفرت له القدرة الخاصة على الانتفاع بجهود الآخرين ، وهى قدرة قيمة ، مردها إلى ما رزق من عقل ، لأن للعقل نوع من « المعرفة » التى تيسر مثل هذا الانتفاع ، فلو حدث أن كنت محتاجاً للطعام ، وجاءت بقرة فأكلت سنبلة من سنابل القمح ، لحال هذا بينك وبين أكل هذه السنبلة ، ولكن لو أنك كنت فى حاجة إلى المعرفة Knowledge فإن كشف فيثاغورس للنظرية الخاصة بالمربع المنشأ على التوتر ، من شأنه أن ييسر لك المعرفة بهذا الموضوع ، بصورة ما كان فى مقدورك أن تيسرها لنفسك . ونجد نتيجة لهذا أن هدف الطبيعة فى تطوير العقلية البشرية ، هدف لا يمكن أن يتحقق بصورة كاملة إلا فى تاريخ الجنس البشرى لا فى حياة الفرد .

وهنا استطاع كانت أن يصل إلى البرهان الذى يقطع بضرورة وجود

---

(١) "Seif-Realization" وهذا هو المذهب المثالى فى علم الأخلاق "The Idealistic view Ethisc"

(٢) "Immanent Causation" بالاصطلاح الفلسفى فى نظرية المعرفة .

شيء اسمه التاريخ ، يقول : السبب فى هذا هو أن الإنسان كائن متعقل ، وأن تطور القوى الكامنة فيه تطوراً يبلغ بها مبلغ الكمال لا بد أن يتطلب عملية تاريخية ، ولنا فى هذا برهان البرهان الذى ساقه أفلاطون فى الجزء الثانى من الجمهورية ليثبت به ضرورة وجود مجتمع معقول تفنيداً لمزاعم السفسطائيين الذين قالوا بأن الدولة صرح غير طبيعى ، ابتكره الإنسان : إنها صرح طبيعى لأنها تستند إلى أن الإنسان لا يستطيع الاستقلال عن الناس ، لأنه محتاج للخدمات الاقتصادية التى يؤديها الآخرون إشباعاً لرغباته ، وبوصفه كائناً اقتصادياً ، لابد له من دولة يعيش فيها . كذلك يثبت « كانت » أن الإنسان بوصفه كائناً يخضع للعقل « a Rationalbeing » ، لا بد أن تمر حياته عبر عملية تاريخية .

وإذن يكون التاريخ تقدماً نحو سيطرة العقل Rationality وهو فى نفس الوقت إذكاء لهذا التعقل ، وهذا بطبيعة الحال قول كان قد ألفه التفكير فى عهد « كانت » أيام حركة الاستنارة والحركة الرومانتيكية . وهنا ينبغى علينا أن نحرص حتى لا نخلط بين هذه الفكرة ، وفكرة أخرى تبدو فى ظاهرها شبيهة بها ، ولكنها تختلف عنها كل الاختلاف ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر ، ونعنى بها المطابقة بين التاريخ والتقدم . : تفصيل ذلك ما ذهبت إليه الميتافيزيقا « التطورية » فى أواخر القرن التاسع عشر ، من أن كل عمليات النشاط ما دامت مرتبطة بالزمن على نحو ما نعرف فهى تحمل طابع التقدم ، وأن التاريخ نشاط « تقدمى » لأنه مجرد سباق الأحداث المحدودة بالزمن ، وإذن كانت « التقدمية » التى اتسم بها التاريخ فى نظر هؤلاء المفكرين ، مجرد حالة واحدة من حالات التطور أو النشاط التقدمى فى الطبيعة . ولكن القرن الثامن عشر أنكر على الطبيعة هذه « التقدمية » واعتقد أنها فى التاريخ ، ظاهرة تفرق بين التاريخ وبين الطبيعة ، حتى لقد فكر هؤلاء فى احتمال وجود مجتمع إنسانى يخلو من أى تقدم عقلى ، ولن يكون

هناك تاريخ لمثل هذا المجتمع ، مثله فى ذلك مثل المجتمعات التى لا تاريخ لها ، كالمجتمعات غير التاريخية أو التى تحيا حياة الطبيعة البحتة كالنحل والنمل ، واعتقد كانت مع ذلك أى التقدم موجود فى المجتمعات التى خرجت عن هذه الحالة الطبيعية ، وهو لذلك يتساءل : لماذا يتقدم المجتمع الإنسانى بدلا من الركود وكيف يتحقق هذا التقدم ؟

وهذا سؤال مُلِحٌّ فى نظرنا ، لأن كانت يعتقد أن المجتمع الذى لا تاريخ له أو المجتمع الراكد ، هو أسعد المجتمعات . . مجتمع يتميز بالسلام بين الناس ، وحياة ميسرة رائدها الصداقة ، على نسق الحياة الطبيعية التى يصورها لوك ، « حيث يستطيع الناس تنظيم أعمالهم والتصرف فى ممتلكاتهم وأشخاصهم حسب ما يرون فى حدود القانون الذى رسمته الطبيعة » ، وهى فى نفس الوقت « حياة تقوم على المساواة حيث يتبادل الناس ما خوّل لهم من سلطات واختصاص ، وحيث لن يكون لفرد أكثر مما لآخر » . لأن لكل إنسان نفس ما للآخر من حق فى القصاص جزاء العدوان على قانون الطبيعة ، « رغبة فى حماية البرىء والحد من جماح الخارجين المعتدين »[1] ، ونجد على حد تصريح لوك أن حالة الطبيعة لا تخلو من متاعب ، مردها إلى أن كل إنسان فى هذه الحالة الطبيعية هو الحكم فى قضاياه الخاصة ، أوكما يقول كانت[2] مثل هذه الحالة التى قد تصدأ فيها مواهب كل الناس لأنها لا تستغل ، ليست من نوع الحياة المرغوبة من الوجهة الأخلاقية ، ولو أنها حياة ممكنة ولها إغراؤها فى نواح مختلفة منها . الواقع أن أحداً من رجال هذا العصر — سيان فى ذلك لوك وكانت — لم يستطع أن يتصور أن حالة « الطبيعة » هذه ممكنة فى حيز التفكير المجرد وحده ، بل لم يعتقدوا أنها خرافة جملة وتفصيلا . . ولقد

---

(١) مؤلفه فى الحكومة المدنية الجزء الثانى ، الفصل الثانى **of Civil Government** .

(٢) نظرية كانت فى علم الأخلاق ترجمه **T.K. Abbot** (لندن ١٩٢٣) ص ٤٠-٤١ .

أجاب الفيلسوف هوبز[1] حين أثيرت هذه المسألة بقوله أولا « أن الشعوب المتوحشة فى كثير من أصقاع أمريكا فيما عدا لحكومة الأسر الصغيرة ، التى يعتمد الاتفاق بين أعضائها على الإشباع الشهوانى الطبيعى ، لا تخضع لحكومة إطلاقاً » وثانياً « أن الملوك ورجالات السلطات فى كل وقت من الأوقات يعيشون عيشة الطبيعة فى علاقاتهم ببعضهم بعضاً . ويجيب لوك[2] إجابة شبيهة بهذه فيقول إن كل الدول المستقلة ذات السيادة تعتمد على حالة الطبيعة فى علاقاتها المتبادلة . وثمة مثل كامل على حالة الطبيعة هذه على الصورة التى فهمها هؤلاء الفلاسفة ، نجده فى حياة العناصر النرويجية القديمة التى استعمرت أيسلندا تبعاً لما نجد فى القصص الشعبى النرويجى » .

والسؤال الذى يثيره كانت هو ، ما دامت حالة الطبيعة هذه أمراً ممكناً ، وهى حالة سعيدة فى جوهرها ، ولو أنها حياة وضيعة إذا قيست بوجهة نظر التقدم الأخلاقى والعقلى ، فما هى القوة التى تحفز الإنسان إلى تركها وراء ظهره والمضى قدما عبر طريق شاق يستهدف التقدم ؟ وكان على الإنسان حتى هذه الفترة أن يختار بين أحد جوابين : تذهب النظرية الإغريقية الرومانية ، التى كانت قد عدلت فى أثناء النهضة الأوربية ، وعادت فأكدتها حركة الاستنارة ، إلى أن القوة التى تحفز إلى التقدم فى التاريخ الإنسانى ، هى الحكمة الإنسانية والفضيلة الإنسانية ، والطابع الإنسانى بصفة عامة الذى يجعل الإنسان خليقاً بهذا التقدم وتذهب النظرية المسيحية التى سادت منذ أواخر الإمبراطورية الرومانية ، حتى نهاية العصور الوسطى ، إلى أن هذه القوة مردها لحكمة الله وعنايته — وهى قوة تنشط بالرغم من عناد الإنسان وشروره . وقد أهمل كانت هاتين الإجابتين كلية إلى الحد الذى جعله لم يشر إلى واحدة منهما إطلاقاً .

---

(١) Leviathan (الدولة) الجزء الأول : الفصل ١٣ .

(٢) نفس الكتاب السابق .

أما إجابته فقد جاء فيها : إن هذه القوة ليست شيئاً غير الشرور التي انطوت عليها الطبيعة الإنسانية ، تلك هي عناصر الطيش وسوء الخلق التي تتجلى فى الفخر والطمع والجشع المسرف ، وهذه العناصر الشريرة فى الطبيعة الإنسانية من شأنها أن تحول بين المجتمع وبين حياة تتسم بالسكون والسلام . يقول من شأن هذه العناصر الشريرة أن تثير العداوة بين إنسان وآخر ، كما تثير صراعاً يحتدم بين دافعين يتنازعان السيطرة على سلوك كل فرد ؛ الأول هو الدافع الاجتماعى ، وهو الرغبة فى حياة الوئام والصداقة ، أما الثانى فهو الدافع الذى يتعارض مع مصلحة الجماعة ، وهو رغبة تحفز الفرد إلى السيطرة على جيرانه واستغلالهم . سيفقد الإنسان نتيجة لهذا ، القناعة بمركزه فى الحياة ، مهما يكن من أمر هذا المركز ، وهذا هو الدافع الذى يحفز الإنسان إلى قلب النظام الاجتماعى الذى يعيش فيه . وهـــذه الحالة التى لا تعرف الاستقرار هى الوسيلة التى تستخدمها الطبيعة إلى استحداث تقدم فى الحياة الإنسانية . وعدم القناعة (بالأوضاع) على هذه الصورة ليس مرده إلى اعتبارات دينية فلسية ترفض إقرار الأوضاع القائمة أو قبولها ؛ لأنها تعجز عن تحمل التبعات الأخلاقية التى تفرضها الإرادة الخيرة ، ولا هى من قبيل الاضطرابات الذى يشعر به محب للإنسانية أو مصلح اجتماعى ، وإنما هو من نوع الاضطراب الذى ينبعث من الأنانية البحتة التى أخذت بأسباب السعادة فى حياة راكدة ، فلم تعد تستند حتى إلى تقدير مستنير لمصلحة الفرد نفسه . يقول كانت فى هذا الصدد(1) : « إن الإنسان لىرغب فى الوئام ولكن الطبيعة أعلم منه بما فيه الخير لنوعه (لا الخير للإنسان بوصفه فرداً) ولا هو الخير للإنسان بصفته الجماعية أو كيانه الكلى عبر المراحل التاريخية ، ولكن الخير للنوع الإنسانى كله ، كنوع أو كيان بيولوجى بالمعنى المجرد (biological abstraction) » . إن الطبيعة لترغب فى الصراع . يريد

(1) I dee Zu elner a. Gesch., Vicrter Satz.

الإنسان أن يحيا حياة سهلة قنوعة ، ولكن الطبيعة تضطره لترك هذه القناعة التى تركن إلى الكسل وراء ظهره ، والانصراف إلى الكد والعمل ، لتدفعه هذه إلى استخدام قواه العقلية فى اكتشاف الوسائل التى تسمو به عن هذه الاعتبارات « ومعنى ذلك أن الطبيعة لا تهتم بالسعادة الإنسانية » . لقد أورثت الإنسان ميلا إلى التضحية بسعادته ، وتحطيم سعادة الآخرين ، وهو فى انسياقه الأعمى وراء هذا الميل ، يضع من نفسه الأداة التى تستخدمها الطبيعة فيما رسمت من خطة لا دخل له بتصميمها — تستهدف التقدم الخلقى والعقلى لنوعه الإنسانى .

ونجد كانت هنا يسلم تسليما كلياً بنظرية — نظرية متشائمة إذا بدا لك أن تسميها كذلك — تذهب إلى أن مشهد تاريخ البشرية هو فى جوهره مشهد للطيش الإنسانى والطمع والجشع المسرف والإجرام ، وأن من يرجع إلى هذا التاريخ ملتمساً منه الأمثال على الحكمة والفضيلة ، يعود صفر اليدين . تلك هى وجهة نظر ڤولتير فى كتابه « كانديد » وهى وجهة على النقيض من الثقة التى يتحدث بها « ليبنز » إذ يقول بأن القوى كلها تعمل صوب الخير فى عالم هو أبدع العوالم الممكنة صنعاً . ولكنه صعد بوجهة نظره هذه إلى مستوى النظريات الفلسفية عن طريق البرهنة على أن التاريخ — لو صدق ما قيل من أنه العملية التى تنتهى بالإنسان إلى مرحلة التعقل — فإن الإنسان لن يستطيع أن يرقى مدارج العقل فى المراحل الأولى لهذه العملية ، ومن ثم نجد أن القوة التى يمكن أن تكون معيناً تنبثق منه هذه « العملية » ، لا يمكن أن تكون هى العقل الإنسانى ولكنها شىء على النقيض من هذا العقل نقصد به الشهوة . . الجهل العقلى والضعة الخلقية ، وهنا نجد مرة أخرى أن نظرية « كانت » فى التاريخ تطبيق لنظريته فى الأخلاق . . نظرية تذهب إلى الميل والرغبة والشهوة ، هى النقيض من العقل أو الإرادة الخيرة ، وهى لذلك من قبيل الشر الذى كتب على الإرادة الخيرة أن تمضى فى صراع معه .

وليست هذه بالنظرية الضئيلة قياساً إلى واضعها العظيم . بل هى نظرية شبيهة بنظرية « هيردر » فيما توحى به من معان وما تثيره من تفكير ، ثم هى قد وضعت فى تفصيل أوفى . ولكنها مع ذلك ضعيفة من حيث الأسس لأنها تستند إلى تشاؤم من نسيج الخيال المسرف ، الذى يصور ما طبع تاريخ البشرية فى الماضى من طيش وشر وابتئاس . وليست هذه بالنظرية العادلة أو المتزنة فى تكييف الحقائق . الذى حدث فى كل مرحلة من مراحل الماضى الذى استطعنا أن نعرف عنه شيئاً أو بعض شىء ، هو إن جادت الفرص بنفر من الناس بلغ من الحكمة حداً استطاع معه أن يفكر فيما كان يتعين عليه التفكير فيه ، ومن حب الخير حداً مكنه من أن يتقن ما تعين عليه إتقانه ، ومن السعادة حداً أيقن معه أن الحياة ليست محتملة فحسب ، ولكنها جذابة أيضاً ، وهو قول لو اعترض عليه أحد بقوله نعم جادت الفرصة ولكن ما أقلها ! سنقول رداً عليه : مهما كانت هذه الفرصة قليلة فلقد كانت أكثر من ظروف أخرى غير مواتية ، وإلا لاختفت الحياة الإنسانية منذ القدم .

ونتيجة هذا الظلام المسرف الذى أُضْفِىَ على الماضى ، تراه فى تلك الآمال المسرفة التى يعلقها كانت على المستقبل . من ذلك ما يتطلع إليه فى الفقرة الأخيرة من مقاله ، من وقت يبلغ بالبشرية مرحلة الكمال العقلى ، وقت تنتصر فيه بالبشرية على قوى الشر العمياء التى كانت حتى هذه المرحلة تدفعها إلى طريق التقدم . حينئذ سوف يسود السلام وحينئذ تحل المشكلة التى تتصل بإرساء نظام سياسى يستند إلى أسس سديدة معقولة ، وتحقيق عهد سياسى مثالى ، يأتى عن طريق تنظيم عقلى بحت ، بحيث ينظم الحياة القومية والعلاقات الدولية . . وهنا يكاد يدرك أن القول بمثل هذا الوضع السياسى المثالى فى الشئون الإنسانية ، ليس إلا من قبيل التناقض فى الألفاظ . ومع ذلك فليس التنبؤ من قبيل الإسراف أو الشطط الذى يعلق بنظريته ، وإنما هو

نتيجة منطقية لها . . هو تفاؤل مسرف من ناحية من النواحي ، يقابله ويبعث عليه تشاؤم مسرف من الناحية الأخرى . وتقسيم التاريخ على هذه الصورة المسرفة ، إلى ماض وطائش لا صلة له بالعقل ، ومستقبل يستند إلى التعقل البحت ، هو الميراث الذى ورثه « كانت » من عهد الاستنارة . ولو أنه تعمق فى دراسة التاريخ ، لعلم أن الذى حقق التقدم ، ليس هو الجهل المطلق أو الشر المطلق ، ولكن الجهود الإنسانية ذاتها بما اقترنت به من واقعية عملية ، كانت مسرحاً لعناصر الخير والشر معاً تنشط فى صراع مع بعضها البعض .

ولقد استطاع كانت بالرغم من إسرافه ، أن يسدى خدمة كبرى للتفكير التاريخى . . لقد وضع فى آخر مقاله الخطوط الرئيسية لمنهاج ينتظم نوعاً من البحث التاريخى ، قال إن أحداً لم يفكر فيه على هذه الصورة ثم هو يردفه بعبارة متواضعة يقول فيها إن مثل هذا البرنامج ما كان ليأتى من قبل فرد قليل المعرفة بالتاريخ كشخصه . . برنامجاً ينتظم تاريخ العالم ، من شأنه أن يعرض لنا كيف تدرج الجنس البشرى فى مدارج العقلية ، فاستطاع أن يتحرر مرحلة بعد أخرى ، فهو إذن تاريخ ينتظم التطور التلقائى لروح الإنسان ، يقول إن مثل هذا الواجب يحتاج إلى عاملين ؛ ثقافة تاريخية ، وعقلية فلسفية ؛ فلا يكفى للقيام به مجرد البحث العلمى ولا مجرد الفلسفة وإنما يتعين الجمع بين الاثنين فى لون جديد من ألوان التفكير يجمع بين عناصرها ، وكذلك طلب فيكو فى أوائل القرن ما وصفه بقوله ، جمع بين المعرفة باللغات وبين الفلسفة ، دراسة علمية تبحث التفاصيل ، ودراسة فلسفية تكون على بيّنة من الأسس أو المبادئ . وفى اعتقادى أننا نستطيع أن نقول إن المائة السنة التالية شهدت محاولة جدية مدعّمة بالجهود — بجهود لم تنتج فى كل مرحلة من مراحلها — نحو تطبيق منهاج كانت ، واعتبار التاريخ بمثابة العملية التى مكنت ، الروح الإنسانية من تحقيق كل طاقة كامنة متوارثة فى تكوينها .

و « فكرة كانت » كما يسميها بهـذا الاسم يمكن أن تتلخص فى أربع نقط :

(١) فكرة تاريخ للعالم ، مثل أعلى عملى ، ولكنه يتطلب الجمع بين التفكيرين التاريخى والفلسفى : يجب أن تفهم الحقائق ثم تروى . ويجب أن تدرس كحقائق دراسة « موضوعية » بحيث يتمثلها التفكير لا من وجهة النظر « الذاتية » أو الخارجية فقط (٢) وهذا التاريخ يفترض وجود خطة سابقة للحوادث ، ومعنى ذلك ، أن ثمة « تقدماً » ملحوظاً أو شيئاً يتبلور حثيثاً وتباعاً ، يريد أن يخرج إلى حيز الوجود (٣) وهذا الذى يريد أن يخرج إلى حيز الوجود المادى ، هو نضوج العقلية الإنسانية ، أى العقل والحرية الأخلاقية (٤) والوسيلة التى تنتهى إلى تحقيق سيطرة العقل على هذه الصورة ، هى الطيش الإنسانى ، ومعناه الشهوة والجهل والأنانية .

وسأعرض نقدى لكانت فى بعض تعليقات موجزة على هذه النقط . وجوهر هذه التعليقات ، أنه فى طوال هذا البحث كله ، وأسوة بما فعله فى أجزاء أخرى من مؤلفه الفلسفى ، يفترض وجود تناقض بيّن فى المقارنة بين القضايا التى يناقشها :

١ – (أ) من ذلك قوله بوجود تاريخ عام ، وتاريخ خاص . هاتان قضيتان متناقضتان كل التناقض ، إذ لو صدق أن التاريخ العام يقصد به تاريخاً ينتظم كل الأحداث التى حدثت ، لكان هذا من قبيل المستحيل . ولو قصد بالتاريخ الخاص دراسة تخصص لا تتضمن فكرة محدودة عن طبيعة التاريخ وأهميته بصفة عامة ، فذلك مستحيل أيضاً . والواقع أن التاريخ « الخاص » كلمة يقصد بها التاريخ نفسه بالتفصيل ، فى حين أن التاريخ « العام » كلمة تنصرف إلى فكرة المؤرخ فى التاريخ على النحو الذى يتبينه .

(ب) قوله بوجود تفكير تاريخى ، وتفكير فلسفى ، وهما قضيتان

متناقضتان أيضاً ، وامتزاج الاثنين بالصورة التي يهدف إليها كانت ، هو في حد ذاته تفكير تاريخي ، يقيس الأحداث التي يعرض لدراستها ، بمقياس « الموضوعية » (التي تبحثها بحثاً علمياً يستقصي أسبابها ومقوماتها) لا على أنها مجرد ظواهر تشهدها من الخارج (وجهة النظر الذاتية)[١] .

٢ ــ (أ) لا جدال في أن كل أحداث التاريخ تشير إلى « تقدم » ، أي أن التاريخ مراحل تطورية لشيء من الأشياء ، ولكن القول بأن هذا التقدم خطة « رسمتها » الطبيعة » كما يقول كانت ، عودة إلى أساوب الأساطير[٢] .

(ب) ولا محل لما قاله « كانت » من أن هدف هذا التقدم يتحقق في المستقبل . إن التاريخ لا ينتهي في المستقبل وإنما ينتهي في الحاضر . إن المهمة الملقاة على عاتق المؤرخ ، هي إيضاح المراحل التي انتهت بنا إلى هذه الصورة الحاضرة ، وليس في استاعته أن يرينا الصورة التي سوف تتبلور فيها الأحداث في المستقبل ، لأنه لا يعرف من أمر المستقبل شيئاً[٣] .

٣ ــ وهذا الذي لا بد أن يخرج إلى حيز الوجود هو نضوج العقلية

---

(١) العبارات الموجودة بين القوسين من وضع المترجم تبيانا المقصود من الناحيتين « الذاتية » (Subjectivily) و « الموضوعية » (Objectivily) من نظرية المعرفة ، أو على حد قول الفيلسوف « كانت » نفسه بصدد هذا الموضوع "The Subject-Object relation in Knowledge"

(٢) الواقع أن كولنجوود هنا لا يعدل في حق كانت ، لأن العبارة بالشكل الوارد آنفاً قد تقول بأن « كانت » من أنصار « الجبرية » التاريخيــة كالماركسيين Historical detrminism في حين أنه يسلم بالإرادة الحرة (Indeterminism (free will وأثرها في الأحداث التاريخية .

(٣) ذلك هو الفارق بين الدراسات الاجتماعية Social Sciences وبين العلوم البحتة Pare Science : لا توجد في الدراسات الاجتماعية « قوانين » (Formula) من نوع القوانين العلمية التي تفسر المستقبل .

الإنسانية ، ولكن هذا لا يعني نهاية الطيش الإنساني . نريد أن نقول مرة أخرى إن التناقض بين هذين الطرفين مسرف جداً .

٤ — لا جدال في أن الطيش والجهل قد أديا رسالتهما في ماضي التاريخ ، وتلك رسالة هامة ، ولكنهما لم يكونا مجرد طيش ومجرد جهل إطلاقاً ، وإنما كانا من قبيل الإرادة الخيّرة تتخبط تخبطاً أعمى ، كما كانا من قبيل الحكمة التي اكتنف طريقها الظلام والتضليل .

٤ — شيللر

وكان الشاعر شيللر هو الوريث المباشر للفيلسوف «كانت» في نظريته في التاريخ ، وكذلك في نظريته في الفن ، وكان مفكراً قوياً موهوباً ، وكان من هواة الفلسفة الأذكياء ، أكثر منه منتجاً منظماً من نوع «كانت» ، ولكن توفرت له ميزة «كانت» فكان شاعراً ممتازاً ، وفي بعض فترات حين شغل كرسي التاريخ في جامعة يينا Jena مؤرخاً محترفاً . لذلك تجده يفسر فلسفة «كانت» في الفن تفسيراً جديداً مستعيناً على ذلك بتجاربه كشاعر مشتغل بالشعر ، بنفس الطريقة التي يعيد بها تفسير فلسفة «كانت» في التاريخ مستعيناً على ذلك بتجاربه كمؤرخ مشتغل بالتاريخ . تلك هي الروح الممتعة التي نلمسها في محاضرته الأولى التي ألقاها في يينا عام ١٧٨٩ ، وكيف أن تجاربه هذه قد مكنته من تفادي بعض الأخطاء التي احتوتها نظرية كانت .

تلك محاضرة عنوانها «تاريخ العالم من حيث طبيعته[1] وقيمته» . وهنا يدافع «شيللر» عن نظرية «كانت» التي تحتم دراسة تاريخ العالم ، والتسليم بأن هذه الدراسة تتطلب عقلية فلسفية إلى جانب البحث العلمي التاريخي ،

(1) "Was heisst und zu welchem Ende Studiert man Universal-geschichte?"

ثم هو يرسم صورة حية فياضة بالمقارنة بين اثنين . طالب علم مكدود Brotgelehrte يبغى كفافه اليومى (وهو الباحث المحترف الذى يقيس بوجهة نظره السلبية الضيقة ، الحقائق المجردة التى هى فى الواقع هيكل للتاريخ الصورى ، ذلك هو الرجل الذى يطمع فى أن يكون اختصاصياً فى أضيق الحدود ، يريد مزيداً من المعرفة بأشياء لاقيمة لها ولا هى خليقة بالبحث) ، والمؤرخ الفيلسوف الذى يدخل التاريخ كله فى دائرة اختصاصه ، ثم يدأب وراء البحث عن الارتباط بين الحقائق ، والكشف عن القوى التى تحدث الاتساق أو الاتزان على نطاق واسع فى العملية التاريخية . والمؤرخ الفيلسوف هو الذى يحصل على هذه النتائج عن طريق الاستعانة بعواطفه فيما هو بصدد وصفه من أعمال . هو على النقيض من العالم ، الذى يعرض لدراسة الطبيعة ، لأنه لا يضع نفسه بمعزل عن هذه الحقائق بوصفها أشياء يريد أن يتفهمها لا أكثر ولا أقل ، ولكنه على النقيض من ذلك يساهم فى هذه الأشياء مساهمة روحية ويصورها لخياله كتجارب خاصة عرضت له . ذلك هو منهاج البحث التاريخى عند المدرسة الرومانتيكية . والذى يفعله شيللر فى الواقع ، هو أنه يتفق مع « كانت » فى ضرورة توفر نزعة فلسفية نحو دراسة التاريخ ، نزعة تختلف عن مجرد البحث العلمى ، ثم هو يعتقد أن هذه النزعة الفلسفية لا تختلف فى شىء عن النزعة الرومانتيكية ، التى لا بد وأن تُقْحِم العاطفة كعنصر أساسى فى المعرفة التاريخية ، وهو العنصر الذى يمكّن المؤرخ من أن ينفذ إلى أعماق الحقائق التى يعرض لدراستها . فتاريخ العالم — فى حدود هذه الفكرة — هو تاريخ التقدم منذ عهد « الإنسان — الحيوان » حتى عهد المدنية الحديثة . وإلى هنا يتفق شيللر مع كانت ولكن هناك فارقين هامين :

(١) أولها اعتقاد « كانت » أن هدف التقدم يتحقق فى حياة مستقبلة مثالية ، فى حين أن شيللر يذهب إلى تحقيقه فى الوقت الحاضر ، ثم يؤكد أن الهد النهائى لتاريخ العالم هو إيضاح كيف أن الحياة الحاضرة بما تحتويه من لغات

حديثة وقانون حديث وأوضاع اجتماعية حديثة ، قد تبلورت فى هذه الصورة . ولا جدال فى أن شيللر هنا يتقدم مرحلة عن « كانت » ، بفضل اشتغاله فعلا بالتاريخ ، وهو الذى أقنعه بأن التاريخ لا يلقى ضوءاً على المستقبل ، وأن استقراء سلسلة الأحداث التاريخية فى هذا العصر الحاضر ، لا يمكن أن يصدق على المستقبل (٢) ثانيهما ما ذهب إليه « كانت » من تحديد موضوع التاريخ بدراسة التطور السياسى ، فى حين يرى شيللر أن موضوعه يتضمن تاريخ الفن والدين والاقتصاد وهكذا ، وهو فى هذا كله يتقدم كانت بخطواته .

٥ — فخته

وهناك تلميذ آخر من تلامذة « كانت » تعهد تفصيل آرائه فى التاريخ ، بما أضفى عليها من مادة غزيرة ، هو فختة الذى نشر فى برلين محاضرات عن خصائص العصر الحاضر[1] فى عام ١٨٠٦ . ويتفق فختة مع شيللر ، ويختلف مع كانت ، فى اعتبار الحاضر هو نقطة الارتكاز التى تتقابل عندها خطوط التقدم التاريخى كله ، وهو يرى نتيجة لهذا أن المهمة الجوهرية للمؤرخ تنحصر فى فهم الفترة التاريخية التى يعيش فيها . ولكل فترة من فترات التاريخ طابعها الخاص الذى يسرى إلى كل تفصيل من تفاصيل النشاط والحياة فيها ، والمهمة التى أخذها فختة على عاتقه فى هذه المحاضرات ، هى تحليل هذا الطابع الخاص الذى يتميز به عصره ، ليتبين ما هى خواصه الجوهرية وكيف أن الخواص الأخرى قد اشتقت منها . وهو يعبر عن هذا بقوله أن كل عصر من العصور هو الصورة « الموضوعية » التى تعبر عن فكرة واحدة أو مفهوم نظرى مجرد ، وهو مع تسليمه بنظرية كانت ،

(1) "The characteriatics of the present age"
"Grundzüge des gegen-wärtigen Zeitalters" in 1806"

التى تذهب إلى أن التاريخ كله ، إن هو إلا تطوير وتفصيل لخطة مرسومة — تطوير لشيء شبيه بالفكرة الرئيسية فى مسرحية — يعتقد أن الأفكار الرئيسية أو المفاهيم المجردة ، التى تعتنقها العصور المتعاقبة ، تؤلف فيما بينها سياقاً من نوع السياق المنطقى ، ما دام يتألف فى الأصل من سلسلة مدلولات مجردة ، إذ الواقع أن كل مدلول مجرد فيه ، لابد أن ينتهى بنا إلى المدلول الذى يليه وهكذا ، من ذلك يتضح أن نظرية فختة الخاصة بالتكييف المنطقى(١) الصورى للمدلولات المجردة ، كانت هى الأساس الذى استند عليه فى تقسيم التاريخ إلى فترات .

وهو يعتقد أن لكل مدلول مجرد ، تكييفاً منطقياً يتضمن مراحل ثلاثا : مقدمة موجبة ، مقدمة سالبة ، ومقدمة تجمع بين هذين النقيضين(٢) (إنشائية أو تركيبية) . هذا المدلول العقلى ، يبدو فى أول الأمر فى قالب صورى بحت أو تفكير نظرى مجرد ، ثم هو يتمخض عن مدلول آخر هو النقيض منه ، ويحاول إثبات صدقه عن طريق التناقض بينه وبين هذا النقيض منه ، حينئذ ينتفى هذا التناقض عن طريق نفى النفى (أو نفى النقيض من المدلول الأول)(٣) . والآن نجد أن المفهوم الرئيسى فى التاريخ (وهنا يتبع فختة مرة أخرى نظرية كانت) هو « الحرية المتعلقة » ، ومثل الحرية كمثل أى مدلول آخر ، يجب أن تتطور عبر هذه المراحل الضرورية . ومن ثم يبتدئ

---

(١) "The logical structure" التكييف الشكلى أو الصورى ، ولهذا البند قيمته الهامة فى منطق الاستقراء العلمى .

(٢) أو كما يقول الفيلسوف هيجل :

"The Synthesis inchides, get transcends the "Thesis" & the Antithesis"

(٣) فإذا قلت مثلا إن هناك النظرية التى تؤمن بالفردية "Individualism" تنقضها النظرية الأخرى التى تقول بمبدأ الجماعية "Collectivism" على نحو ما نرى فى الاتحاد السوفيتى ، فالنظرية أن تجمع بين الاثنين والتى هى نفى النفى "Negation of the oposite" هى "Socialism" على نحو ما نرى فى الدول الاشتراكية .

التاريخ بعصر تكون فيه هذه الحرية المتعلقة ممثلة فى صورة مبسطة كل البساطة ، بديهية بحيث لا تجد قوة أخرى تناقضها (أو تسير على النقيض منها) . هنا تبدو الحرية فى صورة غزيرة عمياء ، حرية تُزَيِّن للإنسان ما يريد أن يفعل ، والمجتمع الذى هو الصورة المجسدة أو الموضوعية لهذا المدلول المجرد ، هو حالة الطبيعة "State of nature" أو المجتمع البدائى ، الذى لا وجود فيه لحكومة أو سلطة بل قوم يفعلون ما يحلو لهم بالقدر الذى تسمح به الظروف . ومع ذلك نجد استناداً إلى الأسس التى تقوم عليها فلسفة فختة ، أن حرية من هذا النوع غير المعقول أو البديهى ، لا يمكن أن تتطور إلى حرية من نوع أسمى ، إلا عن طريق مقدمة أخرى مشتقة من هذه وتكون على النقيض منها . وإذن تأتى تبعاً « لحتمية » أو « جبرية » منطقية "Logical Necessity" ، مرحلة ثانية ، تتحدد فيها حرية الفرد بمحض إرادته ، عن طريق خلق سلطة تفرض عليها ، وهى سلطة الحاكم ، الذى يفرض على الفرد قوانين لم يكن هذا الفرد هو الذى شرعها : تلك هى فترة الحكومة الاستبدادية ، التى يبدو أن لا أثر فيها للحرية ؛ ولكنها فى الواقع لم تختلف ، وإنما تطورت عبر مرحلة جديدة بحيث تمخضت عن وضع على النقيض منها ، (يقول هوبز هنا إن الحاكم قد جاء نتيجة عمل اختيارى للشعب الذى قبل أن يكون رعايا هذا الحاكم) لتصبح حرية من طراز جديد ، أسمى معنى ، أى حرية من النوع الذى يسميه روسو « حرية مدنية » على النقيض من الحرية الطبيعية . ولكن هوبز أخطأ حين اعتقد أن عملية تنمية الحرية تنتهى عند هذه المرحلة . هذا « التناقض » يجب أن يختفى إثر مرحلة ثالثة ، مرحلة ثورية ، ترفض فيها السلطة وتنهار ، لا بسبب سوء استعمالها ، ولكن لأنها مجرد سلطة . هنا يشعر الفرد أنه فى غنى عن السلطة ، وأنه يستطيع أن يباشر سلطات الحكومة ، وبذلك يكون حاكماً ومحكوماً فى آن واحد . وإذن لم تكن هى السلطة التى انهارت وإنما الذى انهار هو

العلاقة الخارجية المجردة بين السلطة ، وهؤلاء الذين خضعوا لهذه السلطة . وليست الثورة من قبيل الفوضى ، وإنما هي استيلاء الرعايا على ناصية الحكم ، وإذن لن يتلاشى من الآن فصاعداً هذا الفارق بين حاكم ومحكوم ، فهو فارق موجود بكل معاني الكلمة ، ولكنه فارق لا يستند إلى اختلاف في الأسس ، إذ الواقع هو أن نفس الأفراد يَحكُمون ويُحكَمون(١) .

ولكن فختيه لا يقف عند هذا الحد ، هو لا يقول بأن عصره هو عصر الثورة ، بل يعتقد أن معاصريه قد انتهوا من هذه المرحلة . إن فكرة فرد يمارس السيطرة على نفسه فكرة « ثورية » في صورتها البدائية الأولى ، ولكن مثل هذه الفكرة المجردة يجب أن تتمخض عن مقدمة تنفيها أيضاً — تلك هي الفكرة التي تقول بوجود حقيقة موضوعية ، أو دستور قائم بنفسه للصدق هو مقياس التفكير ، وقاعدة يسترشد بها في السلوك ، ومرحلة التطور هذه هي « العلم » حيث يكون الصدق الواقعي له الغلبة على التفكير ، وحيث يكون التصرف السديد هو الذي يتسق مع المعرفة العلمية وأصولها . تفصيل ذلك أن العقلية العلمية تمضي في تصرفها (كما لو كانت) على النقيض من الثورة . نحن نستطيع القضاء على الطغاة من بني الإنسان ، ولكنا لا نستطيع العبث بالحقائق . إن الأشياء لتبقى كما هي عليه ، ولا بد لنتائجها أن تنتهي إلى ما لا بد أن تنتهي إليه ، ولو استطعنا الاستهانة بقانون البشر لتعذر علينا هذا بالنسبة لقوانين الطبيعة . ولكن نجد مرة أخرى أن « العداء » بين العقل والطبيعة يمكن ، بل يجب ، أن تتغلب عليه ، والتغلب عليه ، معناه نشأة لون جديد من ألوان الحرية المتعقلة ، حرية الفن الذي تلتقي فيه الطبيعة مع العقل حين يدرك العقل أن الطبيعة ، نصفه الثاني ، وأن العلاقة بينه وبينها لا تستند إلى الطاعة ، وإنما هي علاقة إشفاق وحب . لن يفرِّق الإنسان هنا

---

(١) النظام الديمقراطي : « راجع دراسات في السياسة والحكم » تأليف المترجم .

بين نفسه وبين القوة التى يكد ويكدح من أجلها ، ومن ثم يبلغ مرتبة الحرية المطلقة فى أسمى معانيها . ذلك ما يعتقد فختة أنه طابع عصره ، ويقصد به تضحية الفرد بنفسه تضحية إرادية لهدف يعتقد أنه هدفه الخاص ، رغم أن له صفته الموضوعية (التى لا تتأثر بجهد[1] فرد) .

والصعوبة الجوهرية التى يلمسها القارئ حين يعرض لوجهة نظر فختة فى التاريخ ، هى ما يتذرع به من صبر فى حل مشكلة تافهة كل التفاهة ، ويبدو أن عقليته قد تأثرت بصفة خاصة بنوعين من الخطأ — خطأ من النوع الجامح (١) أولهما قوله إن الدنيا بأوضاعها الحاضرة ، قد بلغت مبلغ الكمال فحققت بصفة نهائية كل الأهداف التى نشطت من أجلها الأحداث التاريخية . (٢) وثانيهما الفكرة القائلة بأن تعاقب العصور التاريخية يمكن أن يقرر استناداً إلى استدلال عقلى بحت استناداً إلى أسس منطقية مجردة . وفى اعتقادى أن هاتين الفكرتين ، بالرغم مما تنطويان عليه من بَلَه ، يحتويان على شىء من الصدق :

(١) ليس المؤرخ ، (وهو قول يصدق على الفيلسوف فى هذا السياق) إلها ينظر إلى هذا العالم من مكان خارجه وهو فى أعلى عليين . إن هو إلا إنسان يخضع لقيود الزمان والمكان . إنه يقيس الماضى بوجهة نظر الحاضر ، ويقيس الأوضاع فى الدول والمدنيات الأخرى بوجهة نظره الخاصة . تلك نظرة تصدق عليه وعلى غيره من الذين عاصروا هذه الظروف فقط ، ولكنها بالنسبة له نظرة صادقة كل الصدق (أو مقياس يصدق كل الصدق) . يجب أن يكون على ثقة منها لأن هذه هى النظرية الوحيدة التى يمكن أن يحكم قياساً إليها ، وما لم يتمسك بوجهة نظر ، لا يستطيع أن يرى شيئاً إطلاقاً . مثل ذلك أن يصدر من حكم على جهود العصور الوسطى ،

---

(١) عبارة تفسيرية من عند المترجم .

لا بد أن يختلف باختلاف المؤرخ ، وهل عاش فى القرن الثامن عشر أو التاسع عشر أو العشرين . ونحن فى القرن العشرين نعرف كيف كانت نظرة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لهذه الأشياء ، كما نعرف فى نفس الوقت أننا لانستطيع أن نشاطرهم وجهة النظر هذه . سنقول بشأن هذه الأحكام إنها من قبيل الأخطاء التاريخية ، ونستطيع أن ندلى بالأسباب التى تبرر رفضها . من السهل أن نتصور أن تاريخ العصور الوسطى ، يكتب بصورة أحسن مما يكتب بها فى زماننا الحاضر ، إذ لو توفرت لدينا فكرة واضحة عن الكيفية التى يمكن أن تخرجه على صورة أحسن ، لأخرجناه فى صورة أحسن ، ولأصبح هذا الإخراج فى صورة أحسن ، حقيقة واقعة . نريد أن نقول إن « الحاضر » هو ميدان نشاطنا ، ونحن نقوم بهذا النشاط ، بقدر ما نعرف من أسلوب نبتكره فى إنجازه . ونجد نتيجة لهذا — قياساً إلى وجهة نظر حاضرنا هذا — أنه لا بد من وجود تطابق دائم بين ما هو كائن فعلا ، وبين ما ينبغى أن يكون — بين الأوضاع الراهنة والأوضاع المثالية . لقد حاول الإغريق أن يلتزموا طابعهم الإغريقى ، وحاولت العصور الوسطى أن تلتزم طابع العصور الوسطى . إن هدف كل عصر من العصور هو الاحتفاظ بحقيقته ، ولذا نجد أن الحاضر يبلغ دائماً مرتبة الكمال ، بمعنى أنه يستطيع على الدوام ، أن يبدو فى الصورة التى يريد تحقيقها لنفسه . ولكن لن يتبع هذا أن العملية التاريخية قد انتهت من رسالتها ، ولكن معناه أن العملية التاريخية حتى هذه المرحلة ، قد أنجزت ما استهدفت إنجازه ، وأننا لانستطيع أن نتبين الخطوة الثانية التى تزمع أن تخطوها .

(٢) وفكرة كتابة تاريخ استناداً إلى منطق الاستدلال العقلى البحت (بمعزل عن الواقع المادى) ، تبدو على جانب كبير من الغباء ، ولكن « فخته » هنا كان يتبع النظرية التى اكتشفها « كانت » ، والتى تقول بأن أى لون من ألوان المعرفة ، لا بد أن يقوم على شىء من التفكير النظرى

المجرد ، الواقع أن كل ضرب من ضروب المعرفة يستند إلى بعض المفاهيم الرئيسية أو القوانين العلمية المجردة ، التي تتدرج تحتها هذه الضروب المختلفة من المعرفة . كذلك تتصل بهذه « المفاهيم » أو القوانين ، بعض الأسس الجوهرية أو الحقائق البديهية التي تتعلق بالشكل أو التكييف الصورى "formal structure" لهذا الضرب المعين من المعرفة — وهى أسس مردها فى الأصل (بناء على فلسفة كانت) إلى وجهة نظر الشخص الذى يدرس الموضوع ، لا إلى الموضوع نفسه الذى ندرسه دراسة تجريبية . والذى يحدث فى التاريخ ، هو أن الأسس العامة التى تقوم عليها المعرفة ، مشتقة من المبدأ الجوهرى ، القائل بأن المؤرخ يعيش فى الزمن الحاضر ، وأنه يقيس الماضى بمقياس وجهة نظره فى هذا الحاضر . والقضية البديهية الأولى فى التاريخ (بتعبير كانت) هى أن كل حادثة من أحداث التاريخ لها مكانها المحدد فى الزمن الماضى . وليست هذه من قبيل القضايا العامة التى وصل إليها المؤرخ فى سياق البحث العلمى التجريبى ، وإنما هى شرط للمعرفة التاريخية ، يأتى استناداً إلى قوانين العقل البحت بمعزل عن العلم التجريبى . ولكن نجد استناداً لنظرية « كانت » التى تنتظم القوانين الفكرية المجردة ، وتفسيرها لظواهر الكون المادى "Schematism of the Categories" ، أن العلاقات الزمنية ، إن هى إلا التطبيق الموضوعى أو الصور المادية للعلائق فى مفهومها النظرى المجرد . ونجد نتيجة لهذا أن العلاقة الزمنية التى نعبر عنها بقولنا « قبل » و « بعد » هى الناحية « الموضوعية » للعلاقة النظرية المجردة ، التى تربط بين سبب منطقى ونتيجة منطقية . وكذلك تكون أحداث الكون المادى كلها التى تخضع لقيد الزمن ، هى الصورة « الموضوعية » التى تنتظم تطبيق العلاقات بمعناها المنطقى أو مفهومها النظرى المجرد . من ذلك يتضح أن محاولة « فخته » ، التى استهدفت الكشف عن قوانين نظرية

مجردة ، تستطيع تفسير[1] الحقب التاريخية المتعاقبة في سياق الزمن ، هو تطبيق كامل مشروع في نطاق التاريخ ، لنظرية كانت التي تفسر أحداث التاريخ استناداً إلى المفاهيم العقلية المجردة[2] Categories : هذا دفاع ضعيف بعض الضعف عن نظرية فخته ، معنى ذلك أنه لو حدث وارتكب خطأ من النوع الأبله فيما يختص بالتاريخ ، فما ذلك إلا أنه تأثر بخطأ نظير له أبله من النوع العام الذي وقع فيه كانت . ولكن أي إنسان ، يرى في هذه الأفكار نوعاً من الخطأ الأبله ، يدعى بذلك أنه أتيحت له معرفة بالعلاقة بين السياق المنطقي والسياق الزمني لم تتح « لكانت » . أو « فخته » . ومنذ أن قال أفلاطون في كتابه Timaeus» بأن الوقت هو "The moving image of eternity" أي « الصورة المتحركة الأبدية » ، اتفق الفلاسفة بوجه عام على أن هناك علاقة بين هذين الشيئين ، وأن السياق « الحتمي » الذي يجعل حادثة تتبع حادثة أخرى في الزمن ، لا يعدو في صورة من صوره أن يكون من نوع السياق « الحتمي » ، الذي يربط بين حلقة وأخرى من حلقات التفكير المنطقي الذي لا يخضع لقيد الزمن . تلك القضية ، لو بدا لنا أن ننفيها ونذهب إلى حد القول بأن السياق الزمني لا علاقة له إطلاقاً بما يستتبع التفكير المنطقي ، لاستحالت المعرفة التاريخية ، بدليل ما يتبع هذا القول ، من أننا لن نستطيع

---

(١) الفكرة الرئيسية هنا هي أن هذه القوانين تفسر أحداث التاريخ كما تفسر قوانين الطبيعة ظواهر الكون المادي ، وكلمة « تفسير » "Interpretation" هنا ليس معناها الكشف عن الأسباب فقط ، ولكن معناها إثبات أن الظاهرة التي نفسرها إن هي إلا جزء من نظام عام تندرج تحته هذه الظاهرة التي نحاول تفسيرها بوصفها عنصراً في هذا النظام كله .

(٢) A priori Categories – وهي القوانين العقلية المجردة التي لا صلة لها بالبحث العلمي التجريبي أو مدلولات الحس في الكون المادي Sense-data . والأصل في نظرية « كانت » هو أن سبيلنا لفهم ظواهر الكون المادي هو تطبيق هذه القوانين العقلية المجردة على الموجودات المادية Material objects التي تقع في محيط الإدراك الحسي : يقول كانت في بقية هذا البحث الذي لم يستطرد فيه كولنجوود ، إن حقيقة الكون المادي الكامنة وراء منطقة الحس noumena ، لا سبيل إلى إدراكها .

إطلاقاً أن نقول عن حادثة ما « إنها قد حدثت بالفعل » ؛ لأن الماضى لا يمكن تصويره على أنه نتيجة استدلال منطقى . ولو أن سياق الأحداث فى الزمن ، يتألف من مجموعة من الحوادث التى لا رابطة بينها ، لتعذر علينا إطلاقاً أن نستدل على الماضى بتدليل يبتدئ من هذا الحاضر . ولكن التفكير التاريخى يقوم على مثل هذا الاستدلال بالذات ، ومن ثم هو يقوم على افتراض (أو على ما يسميه « كانت » أو فختة أساساً من أسس الاستدلال العقلى المجرد) وجود ارتباط داخلى ، أو « حتمى » بين الأحداث التى تحدث كسلسلة متصلة فى سياق الزمن ، بحيث لا بد للحادثة أن تنتهى إلى أخرى ، ونستطيع استناداً على هذا أن نستدل بالثانية على الأولى . ونجد استناداً لهذا المبدأ ، أن ثمة طريقة واحدة هى التى أتت بالأوضاع على هذه الصورة التى نراها ، ويكون التاريخ تحليلا لهذه الأوضاع الحاضرة ، تحليلا نتبين منه سير المراحل التى كان لا بد لها أن تتبلور فى هذه الصورة . وأنا هنا لا أدافع عن الطريقة الخاصة التى نهجها « فختة » فى العود إلى صياغة التاريخ الماضى لعصره . فى اعتقادى أنه كان خاطئاً جداً ، والأخطاء التى وقع فيها (ما دامت أخطاء من حيث المبدأ) ، مردها فى الأصـــل إلى أنه اتبع « كانت » فيما ذهب إليه من وجود بون شاسع بين الأسس العقلية البحتة للمعرفة ، والأسس التجريبية . وهذا هو الذى حدا به إلى الاعتقاد بأن التاريخ يمكن أن يكتب استناداً إلى استدلال عقلى بحت ، بدون حاجة إلى أدلة تجريبية احتوتها الوثائق التاريخية . ولكنه صدق فيما ذهب إليه من ضرورة وجود مفاهيم أو أسس للاستدلال العقلى البحت فى كل معرفة تاريخية ، حتى انه استطاع أن يفهم طبيعة التاريخ بصورة لم تتح لهؤلاء الذين سخروا منه ، اعتقاداً منهم ، أن التاريخ دراسة تجريبية بحتة . (يستند إلى منهاج الاستقراء العلمى Scientific Induction) .

والآن نريد أن نقول إن فلسفة « فختة » فى التاريخ تفوق فلسفة

«كانت» فى ناحية واحدة من النواحى . والذى نجده فى فلسفة «كانت» هو العرض للموضوع استناداً لغرضين سابقين يسلم بهما التاريخ : (١) أولهما خطة من وضع الطبيعة ، بوصفها خطة سابقة لتنفيذها . (٢) وثانيهما أن الطبيعة الإنسانية ، بنسيجها الشهوانى والعاطفى قُصِد بها أن تكون هى المادة «الخام» التى تتبلور فيها هذه «الخطة» . والتاريخ نفسه هو نتيجة فرض هذه «الصورة» السابقة للأحداث التاريخية على هذه «المادة الخام» السابقة للأحداث أيضاً . معنى ذلك أن العملية التاريخية ليست فى الحقيقة من قبيل النشاط الإنشائى ، وإنما هى مجرد الجمع بين شيئين مجردين لا صلة لواحد منهما بالآخر ، وبدون أية محاولة تفسر ضرورة الجمع بينهما ، أو تفسر ضرورة افتراض وجود أحدهما بصرف النظر عن وجود الاثنين معاً . الحقيقة هى أن نظرية كانت تستند على عدد من الافتراضات التى لا رابط بينها ، ثم هى لا تحاول تبرير واحد من هذه الافتراضات . أما نظرية فخته فتستند إلى منطق أبسط ، كما أنها فى نفس الوقت قل أن تتهم بأنها تضاعف عدد العناصر التى يتألف منها الكون المادى[١] بلا مبرر . والشىء الوحيد الذى نفترض ضرورة التسليم بوجوده قبل بدء التاريخ ، هو (الخطة) نفسها فى مدلولها النظرى المجرد — خطة تبدو فى صورتها المنطقية التى تعتبر تكييفاً دقيقاً لها ، بالإضافة إلى علاقة تربط بين عناصر هذه الصورة (المنطقية) — علاقة طابعها الحيوية والنشاط "Dynamic" . فالقوة الدافعة فى التاريخ ما هى إلا هذه «الخطة» بما تنطوى عليه من قوى الحيوية والنشاط ، وإذن نجد بدلا من شيئين (قال بهما كانت) هما الخطة ، وقوة دافعة ، شيئاً واحداً فى فلسفة فخته هو «الخطة» التى تتميز بالحيوية والنشاط (على نحو ما نجد فى الصورة

---

(١) الإشارة هنا إلى نظرية أوكام "Occam's Razor" التى تقول بأننا لا ينبغى أن نفسر الكون المادى استناداً إلى عناصر كثيرة كالمادة والروح والفكر وغير ذلك : يقوله "entities must not be multiplied without necessity".

المنطقية للخطة بالمعنى المجرد) اللذين يدفعانها ويمدانها بالقوة . على أن ثمار هذه الفكرة التي اكتشفها فخته قد أنضجها هيجل .

٦ — كلنج

كان كلنج أحدث عهداً من هيجل ، وهناك ما يبعث على التساؤل عما إذا كانت النظريات التي اتفق فيها الاثنان نتيجة لتفكير مستقل ، أو نتيجة لتأثير كلنج . ولكن لأن كلنج أخرج نظرية فلسفية (وقد يكون أكثر من نظرية) تضمنت آراءه في التاريخ ، قبل أن يكتب هيجل الموجز الأول لفلسفته في التاريخ في دائرة معارف هيدلبرج بزمن طويل ، يحسن بنا أن نبتدئ بالعرض الموجز لنظريات كلنج .

عرض كلنج لتطوير آراء كانت وفخته بصورة علمية أوفى ، ثم ركز تفكيره في مبدأين : أولهما الفكرة القائلة بأن كل ما هو موجود في الكون المادي يمكن معرفته ، أي أن هـذه الموجودات المادية هي الصورة « الموضوعية » ، أو هي على حد تعبيره مظهر « للمطلق » . وثانيهما فكرة وجود علاقة بين حدين منطقيين ، بالرغم من التناقض بينهما ، إلا أنهما في حالة التناقض هذه ، تعبير عن المطلق . ذلك أن هذا المطلق نفسه صورة واحدة (أو حقيقة واحدة) يختفي معها هذا التناقض : هذه الصورة ذات الحدين المتناقضين تعود إلى الظهور في فلسفته كلها .

يقول كلنج بوجود نطاقين عظيمين تحيط بهما المعرفة ، هما الطبيعة والتاريخ [١] . وكل نطاق من هذين النطاقين ، ما دام يدرك بالعقل ، هو تعبير عن « المطلق » ، ولكنهما ينتظمان هذا « المطلق » بصورة تناقض إحداهما الأخرى . تفصيل ذلك أن الطبيعة تتألف من أشياء موزعة في

---

(1) System of transcendental Idealism, 1800· Werke (Stuttgart and Augsburg 1858) Part I, vol. III, pp. 587-604.

المكان ، وإدراكنا العقلى لهذه الأشياء مرده فى الأصل إلى طريقة توزيعها ، أو إلى تلك العلاقات المنتظمة المحدودة التى تربط بين هذه الأشياء . أما التاريخ فيتألف من الأفكار والأعمال التى تصدر عن العقول ، وليست هذه من قبيل النشاط الذى يمكن فهمه فحسب ، وإنما هى من قبيل النشاط المستنير المتعقل أيضاً ، نشاط يستطيع أن يكون على بينة من نفسه وأهدافه ، لا مجرد نشاط تفهمه أو تدرك معناه عناصر بمعزل عنه ، ومن ثم تكون ألوان النشاط هذه تعبيراً عن[1] « المطلق » بصورة أقوى وأكثر إحكاماً ، لأنها تحمل فى طياتها جانبى العلاقة المتضمنة فى نظرية المعرفة : الجانب « الذاتى » والجانب « الموضوعى » فى نفس الوقت . فالقول بأنها مفهومة من الناحية الموضوعية ، معناه أن نشاط العقل فى الأحداث التاريخية أمر ضرورى ، والقول بأنها متعقلة مستنيرة من الوجهة الذاتية ، معناه حرية هذا النشاط (الإرادة) ؛ وإذن يكون سياق التطور التاريخى هو البعث الكامل لوعى العقلى ، الذى يصبح على بينة من حقيقته ، ككيان أتيحت له حرية الإرادة والخضوع للقانون فى نفس الوقت ، أى أنه يصبح مستقلا من الوجهتين الأخلاقية والسياسية (هنا يتبع كلنبج نظرية كانت) . والمراحل التى يمر عبرها هذا التطور ، تقررها الفكرة المجردة ذاتها فى الصورة المنطقية التى صيغت بها (وهو هنا يتبع نظرية فختة) . وإذن يمكن تقسيم هذا التطور التاريخى من حيث خطوطه العريضة إلى قسمين : مرحلة يتصور فيها الإنسان أن هذا المطلق هو الطبيعة ، وهنا تبدو حقيقة الكون منقسمة مبعثرة إلى عدة حقائق فى عزلة عن بعضها البعض (نظرية الشرك) ، وتلك هى المرحلة التى تظهر فيها الأوضاع السياسية ثم تختفى كما لو كانت من قبيل الكائنات الحية الطبيعة [

---

(١) يقول هيجل : —

"The absolute embraces the whole reality, material & immaterial" أى الكون المادى بما حوى من مادة ولا مادة — العقل والجسم .

التى لاتخلف شيئاً وراءها ، ثم تأتى المرحلة الثانية التى تصور المطلق على أنه التاريخ أو التطور المتواصل ، الذى يتيح للإنسان أن ينجز مشيئة هذا المطلق بمحض إرادته ، متعاوناً فى ذلك مع المقادير فى الخطة التى رسمها لتطور العقلية الإنسانية ، وهذا هو العصر الحديث حيث تخضع الحياة الإنسانية للتفكير العلمى والتاريخى والفلسفى .

وأهم الأفكار التى حاول كلنج أن يفصلها هنا هى الفكرة القائلة بأن المطلق نفسه يبلغ فى التاريخ مبلغ نضوجه ووجوده الكامل . إنك لتجد حتى « فختة » قد اعتقد بأن العناصر المنطقية التى تدخل فى تكوين الفكرة المجردة (الخطة التى وضعتها الطبيعة) كانت كاملة قبل بدء التاريخ ؛ بل كانت هى الافتراض السابق للعملية التاريخية . ويقول كلنج إن العناصر الحيوية والقوة التى ينتظمها إطار المطلق ، ليست هى مصدر عنصر الحيوية والقوة فى التاريخ ، وإنما هى هذا العنصر بالذات . لقد كان الكون المادى ظاهرة مفهومة على الدوام ، طالما كان هو التعبير الدائم عن المطلق ، ولكن لن يكون هذا المطلق هو نفس الشىء الذى يمكن فهمه مجرد فهم ، إذ الواقع هو أن مجرد الفهم على هذه الصورة ، لا يعدو أن يكون مجرد طاقة ، ينبغى أن تخرج إلى حيز الوجود المادى عن طريق « الموضوعية » التى تحيط بمعناها إحاطة كاملة . والطبيعة بوصفها ظاهرة نستطيع فهمها ، تتطلب أولى المعرفة لتفهمها ، ثم هى تظهر جوهرها بكل ما ينطوى عليه هذا الجوهر من معان ، متى وجدت العقلية التى تستطيع أن تفهمها . وإذن يتوفر لدينا لأول مرة من هو أهل للمعرفة الحقيقية ، وما عرف على حقيقته : والنضوج العقلى — وهو المطلق — قد تطور صوب تعبير عن نفسه ، فى صورة أسمى وأدنى إلى الكمال . ولكن نجد أنفسنا الآن بصدد لون جديد من الإدراك العقلى للظاهرة التى نعرض لها ؛ تفصيل ذلك أن العقل نفسه لا يقف عند حد المعرفة بالأشياء ، ولكنه ظاهرة يمكن معرفتها أو إدراك حقيقتها ، ونجد

نتيجة لهذا ، أن المطلق لا يمكن أن يقنع بوضع يستطيع العقل فيه أن يفهم الطبيعة ، بل لابد من أن تكون هناك مرحلة أخرى يعرف العقل فيها حقيقة نفسه . وكلما تقدمت عملية معرفة الإنسان بنفسه ، كان من شأن تطور هذه المعرفة بالنفس عبر مراحل ، أن تهيئ للعقل مزيداً من المعرفة ، ومن ثم تخلق له أشياء أخرى يحاول معرفتها . إن التاريخ عملية زمنية تتيح للمعرفة ، وللشيء الذى يمكن معرفته ، أن يتحققا حثيثاً وتباعاً فى هذه الحياة الدنيا ، وتلك هى الظاهرة التى نعبر عنها بقولنا إن التاريخ هو تحقيق لأسمى معانى « المطلق » حين نقصد بهذا المطلق العقل ، بوصفه ظاهرة تُعْرَف ، والعقل بوصفه الأداة التى تَعْرِف(١) .

٧ — هيجل

وهذه الحركة التاريخية التى ابتدأت بهردر عام ١٧٨٤ ، بلغت نهايتها فى هيجل الذى ألقيت محاضراته عن فلسفة التاريخ لأول مرة عام ١٨٢٢ — ٢٣ ، والذى يقرأ مؤلفه عن فلسفة التاريخ كإنتاج منفصل عن غيره ، لابد أن ينتهى إلى أنه كتاب عميق فى تفكيره الأصيل وما استحدثه من تغيير — كتاب يقفز فيه التاريخ لأول مرة إلى مسرح التفكير الفلسفى ، بوصفه دراسة كاملة ناضجة ، ولكن الذى يمعن النظر فى إنتاج أسلافه يجد أن كتابه يتضاءل أمام هذا الإنتاج من حيث القوة وأصالة التفكير .

هو يقترح نوعاً جديداً من التاريخ يسمى بفلسفة التاريخ (والاقتراح والتسمية معاً يرجعان إلى عهد ڤولتير) ، ولكن فلسفة التاريخ مقيسة بوجهة نظره ، ليست من قبيل التفكير الفلسفى فى التاريخ . ولكنها التاريخ نفسه

---

(١) The knower & the knowable وهما طرفا المعرفة أو كما قيل "The Subject object relative in the process of knowledge" راجع ما قيل فى حاشية سابقة عن نظرية المعرفة عند كانت .

فى صورة أقوى ، يستحيل معها إلى دراسة فلسفية ، تمييزاً لها عن مجرد الدراسة التجريبية . وبتعبير آخر – التاريخ لا بوصفه مجرد حقائق نتثبت منها ، ولكن التاريخ الذى يفهم عن طريق إدراك الأسباب التى من أجلها حدثت هذه الحقائق فى الصورة التى حدثت بها . وهذا التاريخ الفلسفى سيكون هو التاريخ العام للبشرية (وهنا يتبع هيجل منهاج هيردر) ، ثم هو يعرض لمراحل التقدم منذ العصور البدائية حتى المدنية اليوم . وموضوع هذه القصة هو تطور الحرية ، وهو نفس موضوع العقلية المعنوية فى الإنسان على النحو الذى نراه فى التنظيم الخارجى للعلائق الاجتماعية ، وبذلك يكون السؤال الذى يتعين على التاريخ الفلسفى الإجابة عنه ، هو السؤال عن الكيفية التى أتت بها الدولة إلى حيز الوجود ، (كل هذا نقلا عن كانت) ولكن المؤرخ لا يعلم عن أمر المستقبل شيئاً . إن التاريخ لا ينتهى إلى أوضاع مثالية فى المستقبل ، وإنما ينتهى إلى هذا الحاضر الذى نحن فيه ، (نقلا عن شيلر) ، وحرية الإنسان هى صورة طبق الأصل من وعيه إلى هذه الحرية ، وبذلك يكون تطور الحرية ، تطوراً للوعى ، وتلك عملية فكرية أو تطور منطقى تتبلور فيها حثيثاً وتباعاً ، تلك المراحل أو الأشكال الضرورية المختلفة لهذه الفكرة المجردة – وأخيراً نجد أن التاريخ الفلسفى لا يعرض أمامنا مجرد عملية إنسانية (مجرد نشاط إنسانى) ، وإنما يعرض عملية « كونية » "Cosmic process" – عملية تتيح للدنيا تحقيق أسمى معانيها حين تصبح على بينة من حقيقتها كروح (أو حين تبلغ مرتبة الوعى الكامل فتدرك حقيقتها كروح) (فكرة كلنج) . لذلك نجد أن كل عنصر من العناصر الرئيسية فى فلسفة هيجل للتاريخ مشتق من أسلافه ، ولكنه ألّف بين آرائهم فى قدرة فائقة ، فخلق منها نظرية متماسكة موحدة إلى الحد الذى تتطلب دراسة كاملة بوصفها نظرية مستقلة ، ولذا أريد أن ألفت النظر لبعض عناصرها الرئيسية :

أولها أن هيجل لا يريد أن يبتدئ عرضه للتاريخ بالحديث عن الطبيعة ،

كذلك يصر على أن الطبيعة والتاريخ أمران منفصلان ، وكل واحد منهما عملية أو مجموعة عمليات ، ولكن عمليات الطبيعة ليست من قبيل التاريخ ، إذ ليس هناك تاريخ للطبيعة . تفصيل ذلك أن عمليات الطبيعة دائرية . إن الطبيعة فى حركة دوران مستمر ولكن تكرار هذه الحركات لا دخل له بأعمال الإنشاء أو البناء . إن كل مشرق شمس ، وكل ربيع وكل جزر ، لا يختلف فى شىء عن سالفه ، والقانون الذى يتحكم فى الحركة الدائرية لا يتغير بتكرار هذه الحركة الدائرية . إن الطبيعة تتألف من عناصر منتظمة تضم الكائنات الحية العليا والسفلى ، والعليا منها تعتمد على السفلى ، ونجد من الوجهة المنطقية أن الكائنات العليا تلى الكائنات السفلى ، ولكن هذا لا يصدق من حيث الزمن . ويرفض هيجل رفضاً باتاً النظرية « التطورية » التى تذهب إلى أن الكائنات السفلى تتطور إلى كائنات عليا بمضى الزمن ، ويقول إن هؤلاء الذين يؤمنون بهذه النظرية ، يحسبون خطأ منهم أن الترتيب المنطقى هو الترتيب الزمنى ، ولكن التاريخ لن يعيد نفسه أبدا ، ونشاط الأحداث التاريخية لا يتخذ شكلا دائرياً ، وإنما يتخذ حركة ملتفة تصاعدية ، والنشاط الذى يبدو من قبيل التكرار ، يختلف عن سالفه بما استحدث من جديد ، ولذلك تحدث الحروب بين آونة وأخرى فى التاريخ ، ولكن كل حرب جديدة تعتبر فى بعض نواحيها حرباً من طراز جديد ، نتيجة للدرس الذى تعلمته البشرية من الحرب التى سبقتها .

ولهيجل يرجع الفضل فيما ابتكر من فارق جوهرى فى هذا الصدد ، ولكنه قد أخطأ تكييفه : لقد كان على حق فى التفرقة بين عمليات غير تاريخية كما هو الحال فى نشاط الطبيعة ، وعمليات تاريخية كما هو الحال فى النشاط الإنسانى ، ولكنه كان على خطأ فى تدعيمه لهذه التفرقة عن طريق إنكاره لنظرية « التطور » . لقد وجدنا أنفسنا منذ عهد داروين مضطرين للتسليم بهذه النظرية ، وتصوير عملية الطبيعة على أنها شبيهة بعملية التاريخ فى

ناحية من النواحى التى لم يفطن إليها هيجل — تلك هى ما تتمخض عنه من أشكال جديدة تضيفها إلى صرحها كلما تقدمت فى نشاطها . ومع ذلك فلا جدال فى أن عملية الطبيعة تختلف عن عملية التاريخ — وأن توالى العصور الجيولوجية على سبيل المثال ، ليس فى معناه الحقيقى صورة من توالى الأحداث التاريخية ، إذ الواقع هو أن الذى يتميز به التاريخ هو أن المؤرخ يتمثل فى ذهنه الأفكار والدوافع التى تحفز القوى التى يكتب عن أعمالها ، كما أن تعاقب الأحداث فى أى شكل من أشكاله لايمكن أن يكون من قبيل تعاقب الأحداث التاريخية ، إلا إذا تألف من أعمال يمكن للمؤرخ من حيث المبدأ ، أن يتمثل دوافعها على النحو السالف الذكر . إن الجيولوچيا لتعرض أمامنا سلسلة من الأحداث ، ولكن التاريخ يفقد صفته ما لم يعرض علينا سلسلة من الأعمال ، وإذن صدق هيجل فى قوله إنه لا يوجد تاريخ إلا تاريخ الحياة الإنسانية ، ولن تكون هذه مجرد حياة ، ولكن حياة من النوع الذى يسوده العقل ، حياة تحياها بشرية مفكرة .

والأمر الثانى الذى يأتى نتيجة مباشرة للأول ، هو أن التاريخ فى أشكاله المختلفة ، تاريخ للفكر ، وطالما كانت أعمال الإنسان كلها مجرد حوادث ، تعذّر على المؤرخ فهمها ، بل إنه فى الحقيقة لا يستطيع أن يتأكد حتى من مجرد حدوثها . إن إدراكها أمر عسير عليه ، ما لم تكن هذه الأعمال مظهراً خارجياً للتفكير . مثل ذلك أن المؤرخ الذى يعرض لكتابة تاريخ صراع سياسى من نوع الصراع الذى بين أباطرة الرومان والمعارضة فى مجلس الشيوخ ، يجب عليه أن يتبين تقدير طرفى النزاع للموقف السياسى فى وضعه الراهن ، وكيف بدا لهما علاج هذا الموقف أو تطويره : يجب أن يكون على بينة من آرائهم السياسية فيما يختص بحاضرهم الذى عاشوا فيه وفيما يختص بمستقبلهم المرتقب . ولا جدال فى أن هيجل صدق فى هذه النقطة أيضاً . إن التعريف الدقيق لمهمة المؤرخ هى فهمه لتفكير الناس ، لا معرفة ما عمله الناس .

والأمر الثالث هو أن القوة التى تنبثق منها العملية التاريخية (كما يقول كانت) هى العقل . . تلك نظرية هامة وشاقة ، يقصد منها هيجل أن كل ما يحدث فى التاريخ يصدر عن إرادة الإنسان ، لأن العملية التاريخية تتألف من أعمال الإنسان ، وما إرادة الإنسان ، إلا تفكير الإنسان الذى يبدو بصورة عملية فيما يعمل من أعمال . فإذا قيل إن تفكير الإنسان أبعد ما يكون عن العقل فى الغالب أو بصفة عامة ، أجاب هيجل بأن هذا من قبيل الخطأ الذى يترتب على سوء فهم الموقف التاريخى الذى استلزم ضرباً من ضروب التفكير : إن التفكير لا يمكن أن ينشط فى فراغ وإنما هو تفكير فرد معين فى موقف معين ، وكل شخصية تاريخية فى كل موقف تاريخى تفكر وتعمل فى تعقل ، كما لو كان يفكر ويعمل هذا الفرد المعين فى هذا الموقف بالقدر الذى يستطيعه ، ولا سبيل لأحد أن يقوم بأكثر من ذلك : ولنا فى هذا مبدأ دسم جدا وقيم فصّله هيجل بما يستتبعه من نتائج هامة . . لقد اعتقد أن الرجل الذى يتسم بالتعقل فى معناه المجرد على النحو الذى صوره عهد الاستنارة ، لا وجود له فى عالم الحقيقة المادية . والحقيقة الدائمة هى إنسان متعقل وعاطفى فى نفس الوقت ، لا واحد فقط من هذين الاثنين بمعزل عن الآخر — إنسان تخضع عواطفه للعقل كما يخضع تفكيره للعواطف كذلك لا محل للقول بوجود عقل أو عمل بمعزل عن العاطفة وإذن فالقول بأن إنساناً تصرف تصرفاً معيباً بوحى من عاطفته — مثل ذلك القاضى الذى يحكم على مجرم وهو غاضب أو الحاكم الذى يتخطى قرارات المعارضة بدافع من أطماعه — لا ينهض دليلا على أنه تصرف بمعزل عن عقله ، لأن حكم القاضى أو سياسة الحاكم ، قد تكون سياسة عادلة متعقلة بصرف النظر عن هذا العنصر العاطفى فى تنفيذها ، ثم يقول هيجل إن ما اصطلح عليه من أن تاريخ البشرية يعرض نفسه بوصفه مشهداً للعواطف الإنسانية ، لا ينهض دليلا على أنه لم يخضع لسلطان العقل . هو يعتقد أن العواطف هى المادة ، إذا صدق هذا الوصف ، التى اشتق منها التاريخ : تفصيل ذلك أن التاريخ ، من

بوجهة نظر واحدة ، يعتبر مشهداً عاطفياً ولا شيء غير ذلك ، ولكن يستوى هذا كله ، إذ الواقع هو أن التاريخ عرض « للعقل » لأن العقل يستخدم العاطفة نفسها كأداة لتحقيق أهدافه .

وفكرة الدهاء العقلى على هذه الصورة ، أو فكرة العقل الذى يخدع العواطف ليسيرها أداة فى خدمته ، صعوبة من الصعوبات التى تكتنف نظرية هيجل ، ويبدو هنا أنه يصور العقل فى صورة مجسدة بمعزل عن نطاق الحياة الإنسانية ، على أنه قوة تستطيع عن طريق استغلال الآدميين العاطفيين والأكفاء ، تحقيق مآربها الذاتية ، لا مآرب هؤلاء الذين تسخرهم . بل ربما وقع هيجل فى بعض الأحيان فى نظرية شبيهة بالنظرية الدينية التى اعتنقتها العصور الوسطى . حين قالت بأن الخطط التى نُفّذت فى التاريخ ، هى الخطط التى رسمها الله ، ولا دخل للإنسان فيها بحال من الأحوال . أو (لو جاز لنا أن نفرق بين النظريتين) ، النظرية التى ترتدى ثوباً دينياً والتى قال بها رجال الاستنارة و « كانت » وهى التى تذهب إلى أن الخطط التى نفذت فى التاريخ ليست من وضع الإنسان بل من وضع الطبيعة ، ومع ذلك فواضح أن جهود هيجل قد انصرفت إلى الخلاص من هذه النظرية : يقول هيجل إن العقل الذى نُفّذت خططه فى التاريخ ، ليس من قبيل العقلية الطبيعية المجردة ، ولا هو العقلية المقدسة التى تسمو عن المادة ، ولكنها العقلية الإنسانية — عقلية البشر — التى فرضت عليها القيود ، والعلاقة التى يقول بوجودها بين العقل والعاطفة ، ليست علاقة بين الله أو « الطبيعة » التى تتصف بالعقل ، والإنسان الذى يتسم بالعاطفة ، ولكنها علاقة بين العقل الإنسانى والعاطفة الإنسانية ، تلك نقطة ينبغى أن نذكرها ، حين يقال إن نظرية هيجل فى التاريخ نظرية عقلية ، إذ الواقع هو أن مذهبه العقلى صورة غريبة جداً من هذا المذهب ، لأنه يرى أن العناصر التى تسير فى اتجاه مضاد للعقل ، عناصر جوهرية لهذا العقل نفسه : وهذا التفكير فى علاقة وثيقة بين العقلية والطيش ، فى

الحياة الإنسانية وفى العقل على هذه الصورة — يعتبر نذيراً بفكرة جديدة عن الإنسان ، وهى فكرة فياضة بالحيوية والقوة ، بدلا من الفكرة الثابتة التى لا تتغير ، ومعناها أن هيجل يعمل بمعزل عن النظرية المجردة الجامدة التى اعتنقها القرن الثامن عشر عن الطبيعة الإنسانية .

رابعاً : ما دام التاريخ فى نوع من أنواعه ، هو تاريخ الفكر ، وهو الذى يعرض المراحل التطورية للعقل ذاته ، فإن العملية التاريخية فى صميمها عملية منطقية ، والانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى إن هو على حد هذا التعبير ، إلا انتقال من مرحلة منطقية إلى أخرى تطرد فى سياق الزمن ، وما التاريخ إلا نوع من المنطق لم تستبدل فيه العلاقة بين فكرة سابقة وأخرى لاحقة ، بعلاقة أخرى ، بمقدار ما أضفى على هذه العلاقة نفسها من معانى القوة والمناعة ، ما جعلها تتسق مع السياق الزمنى من حيث ترتيب الأحداث ما سبق منها وما لحق . ومن ثم نجد أن التطورات التى تحدث فى التاريخ ، لا يمكن أن تكون عرضية ، وإنما هى « حتمية » كما أن معرفتنا بأية عملية تاريخية لن تأتى استناداً إلى الناحية التجريبية فحسب ، وإنما تستند إلى أسس استدلالية عقلية بحتة بمعزل عن التجربة أيضاً ، ونستطيع أن نرى عمل « الجبرية » المنطقية[1] فيها .

ولم تتضمن فلسفة هيجل شيئاً أثار الاحتجاج والخصـــومة ، بقدر ما أثارت هذه الفكرة القائلة بأن التاريخ عملية منطقية تتطور فى إطار الوقت وأن معرفتنا به تستند إلى أسس استدلال عقلية بحتة بمعزل عن التجربة ، ولكن سبق لى أن برهنت فيما يتصل بفخته أن هذه الفكرة ليست من السخف

---

(١) « الجبرية المنطقية » "Logical Necessity". ومعنى ذلك خروج هيجل على الاستقراء العلمى الذى هو أداة البحث والعلوم التجريبية "Scientific Induction" والاستعاضة عنه بالاستنباط "Deduction" ومعنى ذلك استنتاج العملية التاريخية من المقدمات التى تأتى نتيجة للتفكير العقلى البحت "Apriori thougt" بمعزل عن الأحداث التاريخية نفسها .

على الصورة التى تبدو فيها لأول وهلة ، والواقع أن معظم الاعتراضات التى سبقت ضدها مبعثها سوء الفهم لا أكثر ولا أقل . لقد أشرت فى البند الخامس إلى الخطأ الذى وقع فيه « فختة » وهو اعتقاده أن التاريخ يمكن أن يكتب استناداً إلى استدلال عقل بحت ، بدون الاعتماد على البرهنة التجريبية ، ونجد من ناحية أخرى أن الذين تعرضوا لنقد هيجل ، طالما وقعوا فى الخطأ المضاد لهذا ، وهو اعتقادهم أن المعرفة التاريخية تعتمد على المنهج التجريبى البحت ، وهو الخطأ الذى ناقشته فى البند الخامس أيضاً . ولقد استطاع هيجل نفسه أن يتفادى هذين الخطأين . لقد نحا منحى الفيلسوف « كانت » فى التفرقة بين معرفة تستند إلى أسس استدلالية عقلية مجردة بمعزل عن الواقع المادى ، ومعرفة تحتوى على شىء من هذه الأسس العقلية أو عناصر التفكير المجرد ، واعتبر التاريخ مثلا على المعرفة من النوع الثانى لا من النوع الأول . تذهب نظريته إلى أن التاريخ يتألف من أحداث واقعية ، هى المظهر الخارجى للتفكير ، وإلى أن الأفكار التى تكمن وراء الأحداث التاريخية — لا الأحداث ذاتها — تكون سلسلة من المدلولات المجردة ذات المنطق المحكم السديد ؛ وحين ننظر إلى الأحداث ، لا إلى الأفكار الكامنة وراءها لن نجد أثراً « للحتمية » المنطقية التى تربط بين حادثة وأخرى ، وهؤلاء الذين يلومون هيجل لاعتقاده بوجود صلات ضرورية تربط بين الأحداث التاريخية ، يقيسون التاريخ بمقياس المذهب التجريبى للمعرفة ، باعتباره مجرد وقائع خارجية ، — ثم هم يؤكدون لنا — وهم على حق فيما يقولون — أنهم حين يقيسون التاريخ بهذه النظرة التجريبية ، لا يجدون أثراً للارتباطات المنطقية بين الأحداث ؛ ولو سئل هيجل لسلم بهذا ، ولقال بأن الأحداث المجردة لا تقوم على رابطة بينها . ولكن التاريخ يتألف من أعمال ، وللأعمال ناحيتها الداخلية وناحيتها الخارجية أيضاً ، فهى من الناحية الخارجية مجرد أحداث مرتبطة بالزمان والمكان ولا شىء غير ذلك ، ولكنها من ناحيتها الداخلية أفكار ترتبط ببعضها البعض بعلائق منطقية . والذى يصر عليه

هيجل فى هذا الصدد هو أن المؤرخ يجب أن يبتدئ بالمنهاج التجريبى فى دراسته للوثائق والمصادر التاريخية الأخرى ، وهذا هو طريقه الوحيد للتثبت من الحقائق . ولكنه يجب أن ينظر إلى الحقائق من داخلها بعد ذلك ويخبرنا عن ماهية هذه الحقائق ، مقيسة بوجهة النظر الداخلية هذه ، ولا محل هنا للإجابة بقوله إن الحقائق تبدو مختلفة فى خارجها عنها فى داخلها ، وهذه الإجابة تصدق فى اعتقادى على أخطر نقاد هيجل وأدقهم من وجهة نظره العلمية ، وهو كروتشه Croce . لقد ذهب إلى أن فلسفة هيجل كلها فى التاريخ خطأ من أفدح الأخطاء ، مرده إلى الخلط بين شيئين مختلفين كل الاختلاف هما « التناقض » و « التمييز » ؛ يقول كروتشه إن المفاهيم المجردة ترتبط فيما بينها بعلاقة « التناقض » مثل ذلك قولنا « حسن » و « سيئ » و « صادق » و « كاذب » و « الجبر » و « والاختيار » وهكذا . ثم يقول بأن النظرية التى تستند إليها العلاقة بين هذه المدلولات المجردة ، كان قد عرضها هيجل فى نظريته عن « الجدل » ، وهى التى تعرض للتكييف الدقيق للعلاقة الضرورية بين مدلول من هذه المدلولات المجردة ، ومدلول آخر هو النقيض منه ، ذلك أن الفكرة المجردة فى أول الأمر ، تكون باعثة على قيام فكرة هى النقيض المنطقى منها — فكرة لا بد لها بعد ذلك من أن تنفيها ، إذن يكون بقاء الفكرة المجردة الأولى مرهوناً بما تثير من أفكار مضادة لا تفتأ أن تتغلب عليها . ولكن الموجودات المادية التى تصدق عليها هذه المدلولات المجردة ، لا ترتبط ببعضها البعض إطلاقاً عن طريق هذا التناقض المنطقى ؛ وإنما تقوم علاقتها على التفرقة أو التمييز بينها وبين غيرها ، ونجد نتيجة لهذا أن العلاقة بينها لن تستند إلى منطق الجدل . وفى التاريخ الذى هو تاريخ الجهود الفردية والأشخاص والمدنيات ، لا محل « للجدل » كذلك ، فى حين أن كل فلسفة هيجل فى التاريخ ترتكز على المبدأ القائل بأن كل عملية تاريخية هى عملية « جدلية » نجد فيها لوناً من الحياة ، ولتكن الحياة الإغريقية على سبيل

المثال — ، باعثاً على لون آخر هو النقيض منه — ولتكن الحياة الرومانية مثلا — ومن هذين النقيضين : المقدمة الأولى الإيجابية ، والثانية التى تنفيها تأتى النتيجـــة ، (وهى التى تجمع بين الاثنين) وهى العالم المسيحى فى هذه الحالة .

ولكن نظرية كروتشه هذه بالرغم مما تبدو عليه من قوة ، فإنها لم تنفذ إلى صميم المشكلة ؛ تفصيل ذلك ما يتبع هذه النظرية من أننا حين نتكلم عن التاريخ ، لا يحق لنا أبداً استعمال كلمات كالتناقض أو التنافر ، وقضية تجمع بين قضيتين أو توفق بينهما . فلا يجدر بنا على سبيل المثال أن نقول إن الاستبداد والحرية نظريتان سياسيتان متناقضتان ، وإنما ينبغى علينا أن نقرر أنهما مختلفتان لا أكثر ولا أقل . لذلك لا ينبغى لنا أن نتحدث عن تناقض ، ولكن عن اختلاف فقط بين حزبى الهويج والتورى ، أو بين الكاثوليك والبروتستنت . نعم لا حاجة بنا إلى استعمال كلمات «كالتناقض» (وهى من نوع الكلمات التى أريد أن أسميها ألفاظاً جدلية) حين نتكلم فقط عن أحداث التاريخ الخارجية ، ولكن حين نتكلم عن الأفكار الداخلية التى تنبثق منها هذه الأحداث ، يبدو لى أننا لا نستطيع أن نتفادى استعمال هذه الكلمات . مثل ذلك أننا نستطيع أن نصف الأحداث الخارجية وحدها التى تتصل باستعمار ولايات نيو إنجلند بدون استعمال أية لغة « جدلية » ، ولكن إذا أردنا أن نعرض لهذه الأحداث بوصفها خطة مدروسة ممحصة قصد بها الآباء المهاجرون تطبيق أساليب وأوضاع فكرة الحياة البروتستنتية ، فإننا حينئذ نتكلم عن الأفكار ، ولا بد لنا هنا من استعمال لغة « الجدل » فى الوصف ، من ذلك مثلا أنه يجب أن نعرض التناقض بين فكرة أنظمة دينية تستند إلى استقلال الكنيسة ، والفكرة الأسقفية ، وأن نسلم بأن العلاقة بـ فكرة « كهنوتية » تسلسلت عن طريق الوراثة من الرســـل ، وفكرة « كهنوتية » لا تقوم على هذا الأساس علاقة « جدلية » . ونجد استناداً إلى

وجهة النظر هذه ، أن المدنية الإغريقية هى تحقيق للفكرة الإغريقية عن الحياة ، أى الفكرة الإغريقية عن الإنسان ، وأن المدنية الرومانية هى تحقيق للفكرة الرومانية عن الإنسان ، والعلاقة بين هاتين الفكرتين على حد ما ذهب إليه كروتشه ، علاقة « جدلية » ولكن هذا هو كل ما قال به هيجل .

هناك نقطة خامسة هى إحدى النقط التى تَعرَّضَ هيجل لنقد قاس من جرائها ، وهى نظريته القائلة بأن التاريخ لا ينتهى فى المستقبل وإنما ينتهى فى الحاضر . مثل ذلك قول المؤلف السويسرى القدير الذى لا يخلو تقديره من عاطفة ، وهو أدوار فيوتر(١) — بأن فلسفة التاريخ تتبع سياق الحياة الإنسانية من بدايتها إلى نهاية هذا العالم ، وإلى يوم الحساب ، على نحو ما فعله مفكرو العصور الوسطى ، هى جهد عظيم له قيمته . ولكن فلسفة هيجل فى التاريخ — وهى التى لا تختتم التاريخ بيوم الحساب ، وإنما تختتمه بيومنا هذا تنتهى بنا إلى تمجيد الحاضر والاعتقاد بأنه هو الوضع المثالى ، ومعنى ذلك إنكارها لأى تقدم يحتمل أن تحرزه البشرية فى المستقبل ، ثم هى من شأنها أن تبرر تبريراً فلسفياً زائفاً أية سياسة قاسية غير مستنيرة ، تبقى على الأوضاع الحاضرة بلا تغيير .

ولكن هيجل فى هذه المرة أيضاً يصدق كما صدق فخته — إن فلسفة التاريخ مقيسة بفكرته عنها هى التاريخ نفسه ، مقيساً بوجهة النظر الفلسفية ، أى من وجهته الداخلية (لا الخارجية) ، ولكن لا علم للمؤرخ بالمستقبل :: وأية وثائق هذه أو أية مصادر تاريخية يملكها ، ويستطيع استناداً إليها أن يتثبت من حقائق لم تحدث بعد ؟ وكلما نظر إلى التاريخ بمقاييس الفلسفة ، تبين بشكل واضح ، أن لا سبيل أمامه الآن أو بعد الآن لأن يعرف شيئاً عن المستقبل الذى أوصد بابه فى وجهه . إن التاريخ لا بد أن ينتهى بالحاضر

(1) Geschichte der neueren Histriographie (Munich and Berlin 1911), P. 433.

لأنه لم يحدث جديد بالنسبة لهذا الحاضر . ولكن ليس معنى هذا تمجيد الحاضر ، أو أن التقدم فى المستقبل أمر مستحيل . ولكن معناه الاعتراف بأن الحاضر حقيقة واقعة ، وأننا لا ندرك ماهية ما يصيب المستقبل من نجاح : أو أن المسألة كما يقول هيجل ، هى أن المستقبل ليس مسألة معرفة ولكنه مسألة مخاوف وآمال ، وليست هذه المخاوف والآمال من قبيل التاريخ ، وإذا صدق أن هيجل من حيث السياسة العملية فى أخريات أيام حياته كان محافظاً يعوزه الذكاء ، فذلك خطأ هيجل كإنسان ، ولا يوجد ما يبرر إلقاء تبعة هذا الخطأ على فلسفته فى التاريخ .

ولكن بالرغم من أن هيجل فيما يختص بهذه الملاحظات ، يبدو فى موقف أقوى من موقف نقاده ، لأنه على حق ، فإنه من المستحيل أن تقرأ « فلسفته فى التاريخ » من دون أن تشعر بأخطاء فادحة فى هذا الكتاب رغم عظمته . وأنا هنا لا أشير لمجرد جهله بالحقائق التاريخية الكثيرة ، التى اكتشفت منذ موته ، وإنما أشير إلى شىء أعمق يتعلق بمنهاج بحثه وتصميم كتابه . ولعل من أبرز الحقائق التى لحظها كثير من القراء ، أن هيجل كمؤرخ بلغ ذروته فى المحاضرات التى ألقاها عن تاريخ الفلسفة . تلك المحاضرات التى كانت نصراً بيناً لمنهاج البحث التاريخى ، كما كانت نموذجاً يحتذى فى كل تاريخ كتب للفكر بعد ذلك . وهذا معناه أن منهاجه الذى استند فى الأصل إلى المبدأ القائل بأن التاريخ فى أى نوع من أنواعه ، إن هو إلا تاريخ للفكر ، لم يكن هو المنهاج المشروع فحسب ، وإنما كان البرنامج المنتج بحق ، كان موضوع البحث الذى عرض له هو « الفكر » فى أسمى معنى من معانيه ، ونقصد به الفكر الفلسفى ، ولكن ليس هـــذا موضوع البحث فى كتابه « فلسفة التاريخ » .

لقد قال هيجل نفسه إن ثمة أنواعاً جديدة من الفكر وهى تختلف عن بعضها البعض من حيث الدرجة ، بوصفها أمثلة تتفاوت من حيث مبلغها من

الكمال العقلي ، وأولى مراتب العقل هي ما يسميه بالعقل « الذاتي » وهو نوع التفكير الذي يعرض له علم النفس ، حين لا يبلغ التفكير شيئاً يذكر أكثر مما يبلغه الكائن الحي حين يتولد عنده الوعي بإحساساته . وتأتي بعد ذلك مرتبة تليها في السمو يسميها العقل « الموضوعي » حين يعبِّر التفكير عن نفسه تعبيراً موضوعياً بما يخلق من أنظمة سياسية واجتماعية : تأتي بعد ذلك أرقى المراتب ، وهي مرتبة العقل المطلق في أشكاله الثلاثة ، الفن والدين والفلسفة ، وهذه كلها تسمو على أوضاع الحياة الاجتماعية والسياسية ، وتتغلب على التناقض بين الذاتي والموضوعي ، بين المفكر وبين النظام أو القانون القائم الذي تُفرَض عليه طاعته : إن قطعة من الإنتاج الفني أو العقيدة الدينية أو نظرية فلسفية ، إن هي إلا تعبير حر كامل بل هي في نفس الوقت تعبير « موضوعي » كامل عن العقل الذي يبتكره .

والذي نحن بصدده الآن هو أن هيجل في كتابه « فلسفة التاريخ » ، قد قصر موضوع بحثه على التاريخ السياسي : إنه هنا يحذو حذو « كانت » ولكن « كانت » لديه ما يبرر هذا التصرف الذي لا تجد له مبرراً في حالة هيجل . لقد بدا للفيلسوف « كانت » عملا بسداد فكرته في التفرقة بين ظواهر المادة وجوهرها ، أن يعتبر الأحداث التاريخية على نحو ما رأينا من قبيل الظواهر ، بوصفها أحداثاً تتسلسل في إطار الزمن ، يقف المؤرخ منها موقف المتفرج : والأفعال التي تصدر عن الإنسان بوصفها من قبيل الجوهر لا العرض ، يعتبرها « كانت » أعمالا أخلاقية . كذلك أعتقد أن نفس هذه الأعمال التي توصف بأنها أعمالا أخلاقية ، ما دامت تعتبر من قبيل الجوهر تستحيل إلى أعمال سياسية ، متى أصبحت من قبيل الظواهر المادية (لا الجوهر) ؛ من أجل ذلك يجب أن يكون التاريخ ، بل لا يمكن أن ينصرف التاريخ ، لغير تاريخ السياسة ، وحين رفض هيجل ما قال به « كانت » من تفرقة بين « المظهر » و « الجوهر » رفض تبعاً لذلك نظريات « كانت » التي تقول

بأن التاريخ بكافة فروعه تاريخ سياسى وأنه مشهد لأحداث البشرية : لذلك نجد أن التكييف الرئيسى لمركز الدولة فى كتابه « فلسفة التاريخ » تكييف خاطئ لا ينسجم مع ما يصور من أوضاع ، وكان يتحتم عليه ، إذا أراد أن يكون منطقياً مع نفسه ، أن يعتقد أن مهمة المؤرخ لا تنصرف انصرافاً كلياً إلى دراسة عمليات العقل الموضوعى ، بقدر ما تنصرف إلى دراسة تاريخ العقل « المطلق » أى الفن والدين والفلسفة . والواقع هو أن ما يقرب من نصف إنتاج هيجل الذى عثر عليه ، يعرض لدراسة هذه الأشياء الثلاثة . أما كتابه فى فلسفة التاريخ فهو ضرب من الإسراف الذى تنوء به مؤلفاته — إسراف أو شطط لا يمت إلى المنطق بصلة . والنتيجة المشروعة التى نجمت عن التعبير الكلى الذى استحدثه فى منهاج البحث التاريخى ، ما أمكن أن نتتبع هذه النتيجة فى مؤلفاته ، هى الثمانية المجلدات وعنوانها « علم الجمال » و « فلسفة الدين » و « تاريخ الفلسفة » » .

وإذن يكون النقد العادى الذى تعرض له هيجل خاطئاً : ابتدأ هذا النقد بالاعتراف بأن فلسفته فى التاريخ خاطئة بعض الشىء ، وهى قضية نسلم بها جميعاً ، ولكنه انسياقاً وراء هذا يقول « وتلك هى النتيجة التى تترتب على العرض للتاريخ بوصفه مراحل تطور العقل . . . والحقيقة التى تنتهى إليها ، هى أن التاريخ ليس هو الفكر الإنسانى فى مراحل تطويره لنفسه ، وإنما هو الحقائق القاسية » . أما النقد الصحيح فيجب أن يكون : « تلك هى النتيجة التى تترتب على العرض للتاريخ السياسى على أنه هو التاريخ بكافة فروعه . . . والحقيقة التى تنتهى إليها هى أن التطورات السياسية ينبغى فى نظر المؤرخ أن تكون متسقة مع التطورات الاقتصادية والفنية والدينية والفلسفية ، ويجب على المؤرخ ألا يقنع بشىء من تاريخ الإنسان يحيط بنواحى حياته الواقعية كلها » . والحقيقة هى أن هذا النقد الثانى كان فى الغالب هو الاعتبار الذى أثر على بعض مؤرخى القرن التاسع عشر بطريقة شعورية أو لاشعورية .

٨ – هيجل وماركس

ولم تعدل كتابة التاريخ فى القرن التاسع عشر عن عقيدة هيجل فى أن التاريخ يعرض لتطور العقلية البشرية – ولو فعلت ذلك لعدلت عن التاريخ نفسه – إذا هدفت إلى تدوين تاريخ للعقل فى صورته الموضوعية ، وذلك عن طريق التمسك بالعناصر التى أهملها هيجل فى كتابه « فلسفة التاريخ » بالمعنى الصورى ، والاستطراد فى تفصيل هذه العناصر فى نظرية عامة متماسكة . والرعيل الأول من تلاميذه منهم « بور » الذى تخصص فى تاريخ النظرية المسيحية ، وماركس الذى تخصص فى تاريخ النشاط الاقتصادى ، فى حين أن « رانك » كان قد انصرف أخيراً إلى التطبيق العلمى لنظريته عن الحركات التاريخية أو الفترات ، تطبيقاً يذهب إلى أن مثل هذه « الحركات » أو الفترات هى مظهر تحقيق نظرية من النظريات أو فكرة من الأفكار مثل البروتستنتية . والواقع أن الرأسمالية عند ماركس أو البروتستنتية عند « رانك » فكرة **Idea** بالمعنى الحقيقى الذى يقصده هيجل ، إذ يقصد بهذه « فكرة » هى تعبير عن فهم الإنسان للحياة الإنسانية ذاتها ، فهى لذلك فكرة من طراز المدلولات العقلية المجردة عند « كانت »[1] ولكنها مدلول مجرد مشروط بالتاريخ . هى أسلوب تفكير الناس فى وقت من الأوقات – أسلوب يستطيع الناس قياساً إليه تنظيم حياتهم كلها حتى يتبينوا بعد ذلك أن « الفكرة » تتغير من تلقاء نفسها بسبب ما تنطوى عليه من تناقض[2] ثم جدل يستبدل بهذه الفكرة فكرة تختلف عنها ، وأن نوع الحياة التى كانت هذه الفكرة

---

(١) يقصد هنا ما أشرنا إليه فى سياق آخر "Apriori Categories" وهى قوانين العقل البحتة التى نطبقها على الموجودات المادية والفروض العلمية . راجع فى حاشية سابقة ما قيل بصدد تطبيق هذه المدلولات على موضوعات الحس "Schemata of the Categories" .

(٢) المقصود هنا عبارة هيجل "Immanent Dialectic" .

تعبيراً عنه لن يستقيم ، بل لا بد وأن يتحطم وأن يبلور نفسه فى صورة أخرى هى تعبير عن فكرة ثانية قد حلت محل الأولى . …

ونظرية ماركس فى التاريخ تنطوى على مواطن القوة والضعف التى رأيناها فى نظرية هيجل ، إذ تتجلى قوتها فى أنها تنفذ إلى ما وراء الحقائق ، التمسك بالارتباط المنطقى الذى تستند إليه الأفكار المجردة ، أما ضعفها فيتجلى فى اختيارها ناحية واحدة من نواحى الحياة الإنسانية (هى الناحية السياسية عند هيجل والاقتصادية عند ماركس) كما لو كانت هذه الناحية وحدها هى مظهر العقلية الإنسانية . ولقد حذا ماركس حذو هيجل فى الإصرار على أن تاريخ البشرية ليس أنواعاً من التاريخ تستطرد جنباً إلى جنب وتختلف عن بعضها البعض ، كالتاريخ الاقتصادى والسياسى والفنى والدينى وهكذا ، وإنما هو تاريخ واحد . ولكنه حذا حذو هيجل مرة أخرى إذ اعتبر أن هذه الوحدة ليست من قبيل الوحدة « العضوية » التى نستطيع أن نتبين فى مراحلها التطورية سريان كل خيط من الخيوط على حدة ، والعلاقة الوثيقة التى تربط بينه وبين الخيوط الأخرى ، ولكنها وحدة تقوم على خيط واحد مستمر متماسك (هو خيط التاريخ السياسى عند هيجل ، والتاريخ الاقتصادى عند ماركس) ، فى حين لا تجد للعوامل الأخرى كياناً مستمراً يُبقى على وحدتها ، لأنها كما يقول ماركس ، فى كل مرحلة من مراحل تطورها لا تعدو أن تكون تعبيراً عن حقيقة اقتصادية جوهرية : هذه الفكرة هى السبب فيما وقع فيه ماركس من تناقض مؤداه أن اعتناق بعض الناس لبعض النظريات الفلسفية سبيل المثال ، ليس معناه أن لديهم الأسباب الفلسفية التى تبرر هــذه النظريات ، ولكن الأسباب الاقتصادية وحدها . ومعنى ذلك أن الدراسات التاريخية عن الفن والدين والفلسفة ، ما دامت تستند إلى هذا الأساس ، فلن تكون لها قيمة تاريخية حقيقية ، وإنما هى من قبيل المران العقلى ، مثل ذلك قولهم إن المشكلة الحقيقية الهامة التى تتعلق بالكشف عن الصلة بين نظام

جماعة « الكويكرز » "Quakers" ونظام « المصارف قد طُمست بالفعل عن طريق القول بأن نظام « الكويكرز » هو الطريقة الوحيدة التى يفكر بها رجال المصارف فى مهمة هذه المصارف ، ومع ذلك فهذا التناقض الماركسى عارض ، يشير إلى المذهب الطبيعى الذى يتناقض مع التاريخ ، وهو مذهب يكاد يفسر كثيراً من تفكيره ، ولعل أقرب الطرق التى نتبين بها هذه الظاهرة ، هو الإشارة إلى موقفه من منطق الجدل عند هيجل .

ولقد كان ماركس فخوراً كل الفخر بأنه أخذ منطق هيجل الجدلى ثم « قلبه رأساً على عقب » ولكنه لم يقصد إلى هذا بالتحديد ، وإنك لتجد أن منطق الجدل عند هيجل يبتدئ بالفكر ، ثم ينتقل إلى الطبيعة وينتهى بالعقل ، وماركس لم يعكس هذا الوضع . فقد أشار إلى الحدين الأول والثانى (الفكر والطبيعة) فقط ، لا الثالث ، وقصد إلى أن منطق هيجل فى الجدل ابتدأ بالفكر وانتقل إلى الطبيعة ، أما منطقه الجدلى فقد ابتدأ بالطبيعة وانتقل إلى الفكر .

ولم يكن ماركس قطباً من أقطاب الجهل بالفلسفة ، ولم يفترض برهة واحدة أن أسبقية الفكر على الطبيعة فى نظر هيجل ، تعنى أن هيجل قد اعتقد أن الطبيعة من إنتاج العقل . لقد كان يعرف أن هيجل لا يختلف عنه فى النظر إلى العقل على أنه من إنتاج الطبيعة . (إنتاجاً يستند فى الأصل إلى منطق الجدل) كان على بيِّنة من أن كلمة « الفكر » بالمعنى الذى قصده هيجل ، حين عرف المنطق بأنه « علم التفكير » ، لا تنصرف إلى الشخص الذى يفكر ، وإنما تنصرف إلى الموضوع الذى ينصب عليه التفكير . تفصيل ذلك أن المنطق فى نظر هيجل ليس هو العلم الذى يعرض « للكيفية التى تفكر بها » ولكنه علم « المثل » الأفلاطونية أو المعانى المجردة — أو الأفكار ، إذا بدا لنا أن نكون على بينة مما حذرنا منه هيجل ، وهو أننا لا ينبغى أن نفترض أن الأفكار لا وجود لها إلا فى عقول الناس ، إذ لو صدق هذا

لكانت هذه هى « المثالية الذاتية » وهى المذهب الذى يمقته هيجل ، وإنما نبتت هذه الأفكار فى رءوس الناس ، لأن الناس على حد قوله قد استطاعوا التفكير . ولو أن « الأفكار » لم تكن مستقلة عن أناس يفكرون فيها ، لما كان هناك محل للقول بوجود بشر ، بل لما كان هناك محل للقول بوجود كون طبيعى كذلك ، لأن هذه « الأفكار » كانت هى الإطار المنطقى الذى يستطيع وحده أن يحتوى على عالم يضم الطبيعة والبشر — عالم يضم كائنات لا تفكر وكائنات تفكر على حد سواء .

وهذه « الأفكار » لم تعط الطبيعة إطارها فحسب ، بل صنعت للتاريخ إطاره كذلك . والتاريخ بوصفه الأعمال التى كانت تعبيراً عن تفكير الإنسان — كانت خطوطه العريضة التى تنتظم هيكله قد رسمت له مقدماً بفعل الظروف التى تتيح للنشاط الفكرى أى للعقل وحده أن يعيش . من هذه الظروف هذان الاعتباران الهامان : أولهما أن العقل لابد له من كون مادى ينشأ فيه ويتخذ منه مستقره الدائم . وثانيهما أنه لابد أن ينشط عن طريق إدراك القوانين الجبرية التى تتحكم فى الكون المادى (الطبيعة) . لذلك نجد أن النشاط التاريخى للإنسان بوصفه نشاطا حادثاً أو يحدث ومستمر الحدوث لابد أن يحدث أو يستمر فى بيئة طبيعية ، ولن يستطيع أن يستمر عن طريق آخر . ولكن معنى هذا النشاط ، ونقصد به ما يفكر فيه البشر بالذات ، وما يفعله البشر بالذات ، كأن يكون مظهراً لهذا التفكير ، أمر لا تقرره الطبيعة أو تتحكم فيه ، وإنما تقرره « الأفكار » ، وهى القوانين الجبرية التى يعرض لدراستها علم المنطق . ومن ثم نجد أن المنطق هو مفتاح التاريخ ، بمعنى أن تفكير البشر وأعماله بالصورة التى يدرسها التاريخ ، تتبع صورة معينة هى أنموذج ملون من تلك الصورة التى كان قد خططها المنطق .

هذا هو الذى فكر فيه ماركس ، حين قال إنه قلب منطق هيجل رأساً على عقب ، وهو حين قال هذه العبارة ، كان تفكيره منصرفاً للتاريخ الذى

ربما كان أحب الدراسات إلى نفسه . والذى قصده منها هو أن هيجل — ما دام المنطق فى نظره سابقاً للطبيعة — قد اعتقد أن على المنطق تكييف الصورة التى تنتظم نشاط التاريخ ، وعلى الطبيعة وحدها أن تحدد البيئة التى ينشط فيها ، أما فى نظر ماركس فقد كانت الطبيعة شيئاً أكبر من البيئة التى ينشط فيها التاريخ ، لأنها كانت هى الأصل الذى اشتقت منه صورته ؛ لقد اعتقد أنه لا جدوى من وراء تصوير التاريخ (أو تكييف الأحداث التاريخية) استناداً إلى المنطق ، على نسق الصورة المشهورة التى رسمها هيجل للمراحل الثلاث للحرية : « الذى نجده فى الشرق هو أن شخصاً واحداً هو الحر ، وفى العالم الإغريقى الرومانى بعض الأحرار ، أما فى العالم الحديث فالكل أحرار » وكان الأجدى هو رسم الأوضاع نقلا عن عالم الطبيعة كما فعل ماركس فى صورة لا تقل فى شهرتها عن الصورة التى رسمها هيجل ، وهى « الشيوعية البدائية والرأسمالية والاشتراكية » وحيث نجد أن معانى الألفاظ لم تأت اشتقاقا من « الأفكار » ولكن من الحقائق الطبيعية .

لقد كان جهد ماركس هنا منصباً على تأكيد المبدأ الجوهرى الذى ساد فى القرن الثامن عشر ، وهو النظرية الطبيعية فى التاريخ — ذلك هو المبدأ القائل بأن للأحداث التاريخية كلها أسبابها الطبيعية . ولكن لا جدال فى أنه أكد هذا المبدأ مع شىء من الفارق . تفصيل ذلك أن نسيج تفكيره المتوارث قد تأثر فى ناحية من نواحيه بهيجل . فخول له حق انتحال كلمة « جدلى » . إن المادية التى أصر عليها إصراراً شديداً لم تكن هى المادية العادية التى استنها القرن الثامن عشر ، وإنما كانت هى « المادية الجدلية » ، وليس الفارق بين الاثنين بضئيل وإن كان لا محل للمبالغة فيه : تفصيل ذلك أن « المادية الجدلية » كانت ولم تزل « مادية » فى جوهرها ، ولذا كان كل تحايل ماركس على منطق هيجل فى الجدل هو هذا : « بينما نجد أن هيجل قد انصرف عن المذهب الطبيعى فى التاريخ الذى ساد القرن الثامن عشر ،

ولم يصل إلا بطريقة جزئية ، ولكنه على أية حال ، طالب أن يصل إلى فكرة تاريخ مستقل (إذ الواقع هو أن التاريخ الذى لا يعترف بقانون غير قانون الجبرية المنطقية يمكن بحق أن يسمى تاريخاً مستقلا) نجـد أن ماركس قد ارتد عن هذا الطلب ، وأخضع التاريخ مرة أخرى لسيطرة العلوم الطبيعية التى كان هيجل قد أعلن تحرره منها » .

وهذه الخطوة التى اتخذها ماركس كانت خطوة رجعية ، ولكن مثلها كمثل خطوات رجعية أخرى كثيرة فى أن رجعيتها ظاهرية أكثر منها حقيقية ، لأن المنطقة التى كان بصدد إخلائها ، كانت منطقة لم يحدث أن احتلت بصورة جدية . لقد طلب هيجل بفكرة تاريخ مستقل ولكنه فى الواقع لم يحقق هذه الفكرة . لقد رأى — كما لو كانت رؤيته قبساً من النبوة — أن التاريخ يجب من حيث المبدأ أن يتحرر من اعتماده على العلوم الطبيعية ، ولكنه فى تفكيره التاريخى الواقعى أيقن أن هذا التحرر لم يتحقق فى صورته الكاملة . نريد أن نقول إنه لم يتحقق فيما يختص بمفهوم التاريخ فى نظره ، أى التاريخ السياسى والاقتصادى وتلك دراسة لم يتقنها هيجل ، وإنما كان قنوعاً يجمع مقتطفات منها ، ومع ذلك نجده فى تاريخه للفلسفة — وفى هذا النطاق فقط — قد أقحم نفسه فى منطقة الدراسات التاريخية بالفعل . وهنا كان يجدر به أن يقنع نفسه كما أقنع كثيراً من القراء ، بأن ما يدعيه من حق فى استقلال التاريخ قد وجد ما يبرره بالفعل من حيث المبدأ . وهذا هو سبب من الأسباب التى تفسر رواج المادية الجدلية رواجاً عظيماً فى التاريخ السياسى والاقتصادى ، وفشلها فشلا عظيماً فى تاريخ الفلسفة .

ولو صح أن ماركس بعكسه لمنطق الجدل الذى وضعه هيجل قد سار به إلى الوراء ، لكان هذا مقدمة للسير به إلى التقدم أيضاً . لقد استند إلى حقائق الموقف الذى خلفه هيجل لتلاميذه . بل لقد أدى بصفة خاصة إلى نجاح عظيم فى علاج ذلك النوع من التاريخ ، ونعنى به التاريخ الاقتصادى الذى كان

هيجل ضعيفاً فيه ، على العكس من ماركس الذى امتاز فيه إلى درجة لا مثيل لها . ولو صح أن الأساليب الحديثة كلها ، فى عرض تاريخ الفلسفة ، مردها إلى هيجل بوصفه أكبر عالم حديث فى الموضوع ، فإن كل الأساليب الحديثة فى عرض التاريخ الاقتصادى ترجع إلى ماركس بنفس المعنى . ومع ذلك فإن أساليب البحث لا يمكن أن تقف اليوم عند النقطة التى حددها هيجل لتاريخ الفلسفة أو عند النقطة التى حددها ماركس لتاريخ الاقتصاد ، أكثر مما تقف نظرية التاريخ عند الحدود التى رسمها هيجل فى « فلسفة التاريخ » ، أو عند الحدود التى رسمها ماركس فى « ماديته الجدلية » . لقد كانت هذه من الأساليب التى قام إليها نوع من التاريخ ، لم يتجاوز المرحلة التى يعتمد فيها على النقل والجمع ، قصد بها التستر على عناصر الضعف المتوارثة فى مثل هذه المرحلة ، عن طريق الاعتماد على طرق لا تمت إلى التاريخ بصلة . ولكن لم يعد هناك بقاء للظروف التى بررت أو حتمت مثل هذه الأساليب .

٩ — المذهب الوضعى

لم يقدّر للمادية التاريخية التى بشر بها ماركس وزملاؤه أن تنال من دراسة التاريخ إلا بقدر ضئيل سريع ، حتى إذا أتى القرن التاسع عشر ، ازداد شك هذه الدراسة فى قيمة كل فلسفات التاريخ بوصفها ألواناً من التفكير الأجوف الذى يستند إلى أسس ، وتلك نزعة قد اقترنت فى نفس القرن ، باتجاه عام نحو المذهب الوضعى . ويمكن تعريف هذا المذهب الوضعى بأنه هو الفلسفة التى تعمل فى خدمة العلوم الطبيعية ، كما أن الفلسفة كانت فى العصور الوسطى تعمل فى خدمة الدين . ولكن كانت لدى الوضعيين فكرتهم (وهى فكرة سطحية) عن ماهية العلوم الطبيعية : لقد اعتقدوا أنها تحتوى على قسمين : أولهما التثبت من الحقائق ، وثانيهما صياغة القوانين : أما عن

الحقائق فكان التثبت منها يأتى سريعاً عن طريق الإدراك الحسى ، وأما عن القوانين فكانت تصاغ عن طريق القضايا العامة التى تستند إلى استقراء هذه الحقائق . كان من نتيجة هذا الاتجاه كتابة التاريخ ، بأسلوب جديد نستطيع أن نسميه كتابة التاريخ استناداً إلى المذهب الوضعى .

حشد المؤرخون كل ما لديهم من جهد ابتغاء إنجاز القسم الأول من المنهاج الواقعى ، فابتدءوا بالتثبت من كل الحقائق التى استطاعوا التثبت منها . كان من نتيجة هذا أن توفرت لديهم مادة تاريخية ضخمة جمة التفاصيل ، تستند إلى فحص تحليلى دقيق للمصادر التاريخية لم يسبق له مثيل . هذا هو العصر الذى أثرى فيه التاريخ عن طريق جمع مادة تاريخية ضخمة نقحت بعناية فائقة ، مثل السجلات التى تحوى وثائق الأخبار المنقولة عن أصولها والتى أبيح الاطلاع عليها ، ومجموعة الكتابات اللاتينية المحفورة ، وطبعات جديدة من وثائق تاريخية ، بالإضافة إلى مصادر تاريخية من كل نوع ، كذلك كل أداة البحوث الأثرية . وأحسن المؤرخين من طراز « مومسن » أو « متلند » كان هو الحجة فى هذه التفاصيل . والضمير التاريخى هو الذى بلغ حد الحرص واليقظة حتى لا تفلت من بين يديه كبيرة أو صغيرة من تفصيلات هذه الحقائق . أما عن فكرة تاريخ عام فقد انصرف هؤلاء عنها كأنما هى حلم طائش ، وكذلك المثل الأعلى لمادة تاريخية علمية جامعة قد تضاءلت إلى حدود فصل من الفصول أو موضوع من الموضوعات لا أكثر ولا أقل .

ولكنك تجد فى طوال هذه الفترة كلها شيئاً من القلق بصدد الهدف النهائى لهذه البحوث التفصيلية . تلك طريقة كانت قد استُنَّت عملا بروح المذهب الواقعى ، الذى يذهب إلى أن التثبت من الحقائق هو المرحلة الأولى لعملية تهدف فى مرحلتها الثانية إلى كشف القوانين . لقد كان المؤرخون أنفسهم مغتبطين إلى حد كبير فى دأبهم وراء التثبت من الحقائق الجديدة ، كان فى ميدان الكشف معين من الحقائق لا ينضب ، ولم يكن يطمع هؤلاء

المؤرخون فى أكثر من الكشف عن خفاياه . ولكن الفلاسفة الذين فهموا المنهاج الوضعى ، ساورهم الشك فى أمر هذه الحماسة ، فتساءلوا بينهم متى يبتدئ المؤرخون المرحلة الثانية . وفى الوقت نفسه تسربت روح السأم إلى الأشخاص العاديين الذين لم يكونوا اختصاصيين فى التاريخ . ولم يفطنوا إلى أهمية الكشف أو عدم الكشف عن هذه الحقيقة أو تلك ، وبذلك اتسعت الهوة تدريجاً بين المؤرخ والفرد العادى الذكى ، واشتكى الفلاسفة الواقعيون من أن التاريخ لن يكون دراســة علمية طالما اقتصر على مجرد الحقائق ، وكذلك اشتكى الأشخاص العاديون من أن الحقائق التى أميط عنها اللثام ليست من النوع الممتع . والمغزى من هاتين الشكايتين واحد ، لقد تضمنت كل منهما أن مجرد التثبت من الحقائق ، لأجل الحقائق ، لن يبعث على الاقتناع . وأن المبرر لهذا التثبت هو شيء أسمى منه أو شيء أبعد منه يمكن أو يجب أن يعمل بالاستعانة بالحقائق التى يثبت صدقها .

وهذا هو الموقف الذى طلب فيه أوجست كومت أن تكون الحقائق التاريخية بمثابة المادة الخام لشيء أكثر منها أهمية ، بل شيء ممتع حقيقة لا يتوفر لها . قال الواقعيون بأن كل علم من العلوم الطبيعية ابتدأ بالتثبت من الحقائق ، وانتقل منها إلى الكشف عن العلائق « السببية » التى تحكم الرابطة بينها . تلك قضية سلم بصدقها « كومت » ، فاقترح وجود علم جديد يسمى بعلم « الاجتماع » ، افترض فيه أن يبتدئ باكتشاف الحقائق ذات الصلة بالحياة الإنسانية (وتلك مهمة المؤرخين) ثم ينتقل منها إلى العلائق السببية التى تربط بين الحقائق . حينئذ يكون عالم الاجتماع هو المؤرخ الممتاز الذى يرتفع بالتاريخ إلى مرتبة العلم ، عن طريق التفكير العلمى فى نفس الحقائق التى فكر فيها المؤرخ ، استناداً إلى الناحية التجريبية فقط :

وهذا المنهاج شديد الشــبه بمنهاج « كانت » والمنهاج الذى وضع بعد كانت لتفسير الحقائق من جديد ، تفسيراً يخلق منها فلسفة ضخمة عظيمة

للتاريخ . والفرق بين المنهاجين هو أن التاريخ بهذه الصورة المثالية التى أضيفت عليه ، كان يستند فى نظر المثاليين إلى فكرة تصور العقل بأنه كيان مستقل ، وشىء يختلف فى جوهره عن الطبيعة ، أما فى نظر الواقعيين ، فيستند إلى أن العقل لا يختلف فى جوهره عن الطبيعة . والعملية التاريخية فى نظر الواقعيين ، لم تكن لتختلف عن العملية الطبيعية من حيث النوع ، وهذا هو السبب فى أن مناهج البحث فى العلوم الطبيعية يمكن تطبيقها على تفسير التاريخ .

ويبدو لأول وهلة أن هذا المنهاج بإشارة واحدة مستهترة فيه ، يطوّح بكل ما أُحرز من تقدم نحو فهم التاريخ فى القرن الثامن عشر ، بما اقترن به من جهد عسير شاق . ولكن ليست هذه هى الحقيقة : تفصيل ذلك أن إنكار الواقعيين حديثاً للفارق الجوهرى بين الطبيعة والتاريخ ، لم يتضمن فى الواقع رفضاً لفكرة القرن الثامن عشر فى التاريخ ، بقدر ما تضمن من نقد لفكرة القرن الثامن عشر فى « الطبيعة » . خذ دليلا واحداً على هذا هو أن تفكير القرن التاسع عشر بصورة عامة ، بالرغم من مقته لجزء كبير من فلسفة هيجل فى التاريخ ، كان أكثر من ذلك بغضاً لجوهر فلسفته فى الطبيعة . لقد رأينا أن هيجل اعتبر الفروق بين الكائنات العليا والسفلى ، فروقاً من حيث « المنطق » لا من حيث الترتيب الزمنى ، وهذا هو سر رفضه لفكرة التطور . ولكن الذى حدث فى الجيل الذى أعقب موته ، هو أن ابتدأ التفكير فى حياة الطبيعة على اعتبار أنها حياة تقدمية ، ومن ثم كانت إلى هذا الحد حياة شبيهة بحياة التاريخ . وفى عام ١٨٥٩ حين نشر داروين كتابه « أصل الأنواع » لم يكن هذا من قبيل التفكير الجديد . والفكرة التى تصوّر الطبيعة بأنها نظام ثابت ، تبدو فى إطاره الأنواع كلها كمخلوقات لكل واحد منها كيانه الخاص (وفقاً للتعبير القديم) كانت قد استبدلت فى الدوائر العلمية منذ عهد طويل ، بفكرة أنواع أتت إلى حيز الوجود المادى بالترتيب الزمنى .

والجديد فى فكرة داروين ليس هو إيمانه بالتطور ، ولكن إيمانه بأن هذا التطور يتحقق عن طريق ما سماه « الانتخاب الطبيعى » . وهى طريقة من نوع طريقة الانتخاب الصناعى التى يلجأ إليها الإنسان لتحسين سلالة الحيوانات المستأنسة . ولكن العقلية العادية لم تتبين هذه الحقيقة فصوَّرت داروين على أنه رائد ، بل فى الحقيقة هو المخترع لفكرة التطور . لذلك نجد أن كتابه « أصل الأنواع » ، فيما يختص بتأثيره العام على الفكر ، هو أول كتاب نبأ الناس أن الفكرة القديمة التى تصف « الطبيعة » بأنها نظام ثابت لا يقبل التغيير ، لم يعد لها وجود .

وكان من نتيجة هذا الكشف أن ازدادت أهمية التفكير التاريخى زيادة كبرى . لقد كانت العلاقة بين التفكير التاريخى والتفكير العلمى ؛ أى التفكير فى التاريخ والتفكير فى الطبيعة حتى هذه اللحظة ، علاقة تقوم على التضاد . تفصيل ذلك أن التاريخ يتطلب من حيث مادته موضوعاً تقدمياً فى جوهره ، فى حين يتطلب موضوع العلم أوضاعاً ثابتة فى جوهرها ؛ ولكن وجهة النظر العلمية على يد « داروين » قد استسلمت للتاريخ فاتفق الاثنان اليوم فى التفكير بأن موضوعهما « تقدمى » . ويمكن لكلمة « تطور » الآن أن تستعمل «جنساً» "Generic term"[1] بحيث يندرج تحتها التقدم الطبيعى والتقدم التاريخى على حد سواء . وانتصار التطور فى الدوائر العلمية ، معناه أن ما لجأ إليه الواقعيون من اختزال التاريخ إلى طبيعة "Nature" كان مشروطا باختزال جزئى « للطبيعة » إلى « تاريخ » "History" . ولكن هذا التوفيق بين الدراستين له أخطاره . كان من نتيجته الإضرار بالعلوم الطبيعية لأنه ينتهى إلى الافتراض بأن التطور الطبيعى ، ينطوى على تقدم من النوع

---

(١) الجنس "Generic term" فى المنطق مثل كلمة « حيوان » التى تستعمل أيضاً للدلالة على أفراد الإنسان – الإشارة هنا إلى الخصائص العلمية "The properties of matter" .

الآلى الإنشائى بفضل قانونه الذى ينتظم أشكالا من الحياة تتطور إلى ما هو أسمى منها . وكان من المحتمل أن يضر بالتاريخ عن طريق الافتراض بأن تقدم التاريخ ، اعتمد على نفس ما سموه قانون الطبيعة ؛ وأن طرق البحث العلوم الطبيعية فى شكلها التطورى الجديد ، تكفى لدراسة العمليات التاريخية ؛ ولكن الذى جعل التاريخ بمعزل عن هذا الضرر ، هو أن منهاج البحث التاريخى كان قد تبلور فعلا فى هذه الفترة ، وتكامل بصورة قاطعة عملية واعية ، بشكل لم يتحقق لها قبل ذلك بنصف قرن ؛

ولقد استطاع المؤرخون فى أوائل ومنتصف القرن التاسع عشر ، ابتكار طريقة جديدة لدراسة المصادر التاريخية . تلك هى طريقة النقد « اللغوى[1] » وتتألف من عمليتين جوهريتين : أولاهما تحليل المصادر التاريخية (التى لم تزل مقصورة على المصادر المكتوبة أو الروايات) إلى عناصرها الرئيسية مع التفرقة بين العناصر القديمة والجديدة منها ، حتى يستطيع المؤرخ أن يتبين أى الأجزاء منها قريبة إلى الأصل ، وثانيهما النقد « الداخلى » الذى ينصب حتى على أقوى هذه المصادر ، ويبين كيف أن وجهة نظر المؤلف كان لها أثرها فى تكييفه للحقائق التاريخية ، وبذلك يستطيع المؤرخ تحديد مدى الانحراف الناتج عن مثل هذا التكييف الذاتى . ولنا على هذه الطريقة الأخيرة مثل من أقوى الأمثلة فى الصورة التى عرض بها « نيبور » لكتابات « ليڤى » حيث يدلل على أن جزءاً كبيراً مما وصف بأنه تاريخ رومانى قديم ، إن هو إلا حديث خرافة يصور فكرة الوطنية فى مرحلة متقدمة من التاريخ ، وحتى الأصول الأولى التى كتبت لا تعرض لحقائق تاريخية بالمعنى الجدى ، وإنما هى شىء شبيه بالشعر القصصى — شعر يقص العظمة القومية (على حد

---

(١) النقد الذى يستند فى جوهره إلى دراسة اللغات والمعرفة العلمية بها : لقد استعملت كلمة "Philology" فى الأصل للدلالة على المعرفة التى مكنت العلماء من دراسة وتفهم أصول اللغات الإغريقية والرومانية القديمة .

تعبيره) عند الرومان القدامى . ولقد استطاع نيبور أن يتبين من وراء قصص البطولة ، هذه الحقيقة التاريخية الخاصة بروما القديمة ، وهى أنها كانت مجتمعاً من الفلاحين يحرثون الأرض . ولست هنا بحاجة إلى تتبع تاريخ هذه الطريقة بالرجوع إلى هردر ثم ڤيكو ، وإنما المهم هو أنه ما جاء منتصف القرن التاسع عشر ، حتى أصبحت هى الأسلوب التقليدى للمؤرخين المختصين فى ألمانيا على الأقل .

والآن كان من نتيجة الأخذ بهذه الطريقة ، أن عرف المؤرخون كيف ينجزون عملهم بطريقتهم الخاصة . الأمر الذى جعلهم يتفادون إلى حد كبير خطورة الخلط بين منهاجين للبحث ، أحدهما « تاريخى » والآخر « علمى » على النحو الذى كان متعارفاً عليه . وانتشرت هذه الطريقة الجديدة تدريجاً فى فرنسا وانجلترا نقلا عن ألمانيا ، وحينما استقرت ، علَّمَتْ المؤرخين أن لهم مهمة ذات طابع خاص تنفرد به — مهمة لا تستطيع الفلسفة الوضعية أن تساهم فيها بشىء مجد . لقد أيقنوا أن عملهم كان هو التثبت من الحقائق عن طريق هذا المنهاج التحليلى ، ورفض ما طلبه الواقعيون من ضرورة الإسراع نحو مرحلة ثانية افترضوها ، تستهدف الكشف عن القوانين العامة (التى تتحكم فى الأحداث التاريخية) . لذلك نجد أن فئة المؤرخين اليقظين أولى الكفاية ترفض التقيد بالمقاييس التى فرضها علم الاجتماع الذى وضعه أوجست كومت ، وترسم لنفسها حدود مهمتها ، وهى الكشف عن الحقائق التاريخية نفسها ، والعرض لها أو علاجها على نحو ما ورد فى العبارة المشهورة للمؤرخ « رانك » وهى « العرض لهذه الحقائق بالصورة التى حدثت بها فعلا »[1] . واتضح أن التاريخ بوصفه لوناً من ألوان المعرفة التى تنصرف

---

(١) « قصص تاريخ الشعوب الرومانية والألمانية » .

"Geschichten der romanischen und germanischen Volker".

مقدمة الطبعة الأولى — ليبزج ١٨٧٤ المجلد ٣٣ — ٣٤ : ص ٧) .

للحقائق الفردية ، يحاول شيئاً فشيئاً أن يستقل من العلم بوصفه معرفة تنصرف إلى القوانين العامة .

ولكن بالرغم من أن تطور التفكير التاريخى فى هذا الاتجاه المستقل ، قد مكّنه إلى حد ما من مقاومة الروح الوضعية فى أشكالها المتطرفة ، فإنه مع ذلك قد تأثر كثيراً بهذه الروح . ولقد أوضحت أن كتابة التاريخ فى القرن التاسع عشر قد سلمت بالجزء الأول من المنهاج الواقعى ، وهو جمع الحقائق ، حتى ولو كانت رفضت الجزء الثانى ، وهو الكشف عن القوانين . ولكن تكييفها للحقائق لم يخرج عن روح المذهب الواقعى ، فنظرت إليها على أنها حقائق جزئية أو ذرية ، وهذا هو الاتجاه الذى حدا بالمؤرخين إلى إقرار قاعدتين تتعلقان بمنهاج البحث فى علاجهما لحقائق التاريخ : أولاهما أن كل حقيقة من الحقائق التاريخية درست على أنها شىء يمكن التثبت منه عن طريق عملية إدراك مستقلة ، أو عملية بحث علمى ، وبذلك تصبح منطقة المعرفة التاريخية كلها مقسمة إلى عدد لا نهاية له من الحقائق الصغيرة ، تدرس كل واحدة منها على حـــدة . وثانيهما هو النظر إلى كل حقيقة من الحقائق ، على أنها ليست مستقلة عن غيرها فحسب ، ولكنها مستقلة عن الباحث فيها الذى يعرض لدراستها أيضاً ، ومعنى ذلك استبعاد كل العناصر الذاتية (كما كانوا يسمونها وقتئذ) ، ذات الأثر فى تكييف وجهة نظر المؤرخ . ليس للمؤرخ أن يصدر أحكاماً على الحقائق ، وإنما عليه أن يكيفها التكييف الصادق .

ولكل قاعدة من هاتين القاعدتين فى منهاج البحث قيمتها الخاصة . تفصيل ذلك أن القاعدة الأولى قد أكسبت المؤرخين مراناً فى التحرى الدقيق عن التفاصيل ، فى حين أن الثانية قد مكنتهم من تفادى ما يصيب موضوعات البحث من طابع عاطفى يُضفَى عليها . ولكن كلتى الناحيتين كانت إسرافاً خاطئاً من حيث المبدأ . وكان من نتيجة القاعدة الأولى أن إدراج أية مشكلة

من المشكلات فى نطاق البحث التاريخى المشروع ، أمر يشترط أحد اثنين : إما أن تكون المشكلة نفسها ضئيلة ، وإما أن تكون من النوع الذى يمكن أن يختزل إلى عدة مشكلات ضئيلة . مثل ذلك أن مومسن Mommsen وهو أعظم مؤرخى عصر الوضعيين — استطاع جمع مادة تاريخية من الكتابات المحفورة ، أو كتيباً عن القانون الرومانى الدستورى بدقة تجل عن الوصف ، كما كان فى استطاعته أن يوضح على سبيل المثال ، كيف يمكن استخدام هذه المادة التاريخية عن طريق تقدير إحصائى للبيانات المحفورة على قبور قتلى الحرب ، وبذلك يتمكن من معرفة الجهات التى جندت فيها الفيالق فى أوقات مختلفة . ولكن ما بذله من جهد لكتابة تاريخ عن روما ، قد باء بالفشل عند النقطة التى بدت فيها أهمية كتاباته عن التاريخ الرومانى . لقد كرس حياته كلها لدراسة الإمبراطورية الرومانية ، كما أن كتابه فى تاريخ روما ، ينتهى عند واقعة أكتيوم . وإذن يكون ما خلفه المذهب الوضعى من تراث لكتابة التاريخ فى العصر الحديث ، فيما يختص بهذه الناحية من إنتاجه ، هو مزاج من الإحاطة التامة التى لا مثيل لها بالمشكلات الضئيلة ، إلى جانب ضعف لا مثيل له فى علاج المشكلات الكبرى .

أما عن القاعدة الثانية التى تتعلق بعدم إصدار أحكام على الحقائق التاريخية ، فلم تكن أخف ضرراً من الأولى . لم تقف هذه القاعدة حائلا بين المؤرخين وبين مناقشة عملية معقولة لعدد من الأسئلة كمثل قولنا : هل كانت هذه السياسية أو تلك سياسة متعقلة ؟ هل كان هذا النظام الاقتصادى أو ذاك سليما من حيث الأسس ؟ هل تعتبر هذه الحركة أو تلك فى العلم أو الفن أو الدين حركة تقدمية ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا ؟ لكنها وكذلك حالت بينهم وبين تحبيذ أو نقد ما أصدره الناس من أحكام فى الماضى تتعلق بأحداث أو أنظمة — هم عاصروها — خذ مثلا على هذا

أنه كان في استطاعتهم أن يرووا كل ما يتعلق بعبادة الأباطرة في العالم الروماني ، ولكن لأنهم لم يسمحوا لأنفسهم بإصدار أحكام تتعلق بقيمتها وأهميتها ، بوصفها قوة دينية وروحية ، لم يستطيعوا أن يفهموا مدى تقدير الشعوب لهذه العبادات التي مارستها ، ماذا كان تفكير القدامى بصدد نظام الرقيق ؟ وكيف كان موقف الرجل العادي في العصور الوسطى من الكنيسة وما استنته من نظام بشأن العقيدة والمذهب؟ وفيما يتعلق بحركة كنشأة القومية ، وإلى أي حد كانت هذه الحركة استجابة العاطفة الشعبية ، وإلى أي حد كانت من فعل القوى الاقتصادية ؟ وإلى أي حد كانت نتيجة لسياسة مرسومة ؟ مثل هذه الأسئلة التي كانت في نظر المؤرخين الرومان موضوعات للبحث العلمي ، قد استبعدها البرنامج الوضعي ، بوصفها موضوعات غير مشروعة . والإقلاع عن إصدار أحكام تتعلق بالحقائق التاريخية ، انتهى إلى أن التاريخ لا يمكن أن يعرض لغير الأحداث الخارجية ، لا تاريخ الفكر الذي تمخض عن هذه الأحداث . وهذا هو السبب الذي جعل كتابة التاريخ استناداً للمنهاج الوضعي تتخبط في الخطأ القديم الذي ذهب إلى أن التاريخ هو التاريخ السياسي ، (على النحو الذي نجده في رانك وفي فريمان إلى درجة أكبر من هذه) متجاهلة تاريخ الفن والدين والعلم وغير ذلك ، لأن هذه كانت من قبيل الموضوعات التي تعجز عن العرض لها . مثل ذلك أن تاريخ الفلسفة ، لم يحدث أن درس طوال هذه الفترة بالدقة التي درس بها على يد هيجل ، مما أدى إلى قيام نظرية (كانت تعد في نظر مؤرخ روماني أو مؤرخ من المحدثين مجرد مهزلة) تقول بأنه في الواقع لا يوجد تاريخ بالمعنى المعقول للفلسفة أو الفن .

ومرد كل هذه النتائج إلى خطأ معين في النظرية التاريخية : قد تبدو سليمة لا غبار عليها ، تلك الفكرة التي تذهب إلى أن التاريخ يعرض لدراسة

الحقائق ، ولا شيء غير الحقائق ، ولكن ماذا نقصد بالحقيقة التاريخية ؟ تقول النظرية الوضعية فى المعرفة : إن الحقيقة هى الشيء الذى ندركه إدراكاً مباشراً بالحس ، فإذا ما قيل بأن العلم يتألف أولا من التثبت من الحقائق ، وينتقل بعدها إلى الكشف عن القوانين العامة ، كانت الحقائق المقصودة هنا هى الحقائق التى يدركها رجل العلم إدراكاً مباشراً . مثل ذلك أن هذا الأرنب الجبلى إذا حقن بهذا المصل أصيب بمرض « التيتانوس » (تقلص العضلات) ، فإذا بدا لأحد أن يشك فى هذه الحقيقة ، استطاع أن يعيد التجربة فى أرنب آخر ، وانتهى إلى نفس النتيجة . ينتج عن هذا أن التساؤل ، عما إذا كانت الحقائق هى نفس الحقائق بالشكل الذى يصْدُق عن الواقع المادى ، يصبح أمراً غير جوهرى بالنسبة للعالم ، لأنه يستطيع على الدوام أن يلمس هذه الحقائق بنفسه ، وإذن نجد حقائق العلم من قبيل الحقائق التجريبية ، حقائق تدرك على الصورة التى تحدث بها .

أما فى التاريخ فإن كلمة « حقيقة » تحتمل معنى يختلف عن هذا كل الاختلاف : تفصيل ذلك أن تلك « الحقيقة » التى تقول بأن الكتائب فى القرن الثانى ، قد ابتدئ تجنيدها كلها خارج إيطاليا ، حقيقة لا يمكن إدراكها إدراكاً مباشراً بالحس ، وإنما يُتَوَصَّلُ إليهما عن طريق الاستدلال ، الذى يأتى نتيجة لعملية تفسير المادة التاريخية تفسيراً يقوم على أسس معقدة من القواعد والافتراضات . كذلك تستطيع نظرية للمعرفة التاريخية أن تكتشف ماهية هذه القواعد وهذه الافتراضات ، ولها أن تتساءل إلى أى حد تعتبر هذه ضرورية ومشروعة . ولكن المؤرخين « الواقعيين » أغفلوا هذا كله ، فلم يسألوا أنفسهم السؤال العسير : كيف السبيل إلى المعرفة التاريخية ؟ كيف وما هى الظروف التى يتيسر للمؤرخ فيها معرفة الحقائق — حقائق توارت عنه الآن ولا سبيل إلى تكرارها ، فلا يمكن بالنسبة له إدراكها إدراكاً مباشراً ؟

والذى حال بينهم وبين أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال ، هو ما افترضوا من تشابه خاطئ بين الحقائق العلمية والحقائق التاريخية ، واستنادا إلى هذا التشابه الخاطئ ، اعتقدوا أن مثل هذا السؤال لايمكن أن يحتاج إلى جواب ، ولكن بسبب هذه المشابهة الخاطئة ، دأبوا طوال عهدهم على التصوير الخاطئ لطبيعة الحقائق التاريخية ، مما نتج عنه من تشويه فعلى لإنتاج البحث العلمى التاريخى على النحو الذى وصفته .

الجزءُ الرابعُ

التاريخ العلمى

١ - إنجلترا

(أ) برادلى : حدث فى الفلسفة الأوربية فى أواخر القرن التاسع عشر ، أن نشط التفكير فى صورة جديدة بعد حركة الجمود التى أعقبت موت هيجل . كان مظهر هذه النهضة الفكرية الجديدة فى ناحيتها السلبية ، ثورة على النظرية « الوضعية » فى المعرفة . ولكن هذه النظرية « الوضعية » بالرغم من أنها كانت فى الحقيقة نظرية فلسفية ، فإنها رفضت أن تحمل هذا العنوان ، وادعت أنها نظرية علمية بحتة . . على أنها فى الواقع لم تكن شيئاً غير منهاج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية ، منهاج ارتفع إلى مستوى منهاج البحث العلمى العام ، أى أن العلوم الطبيعية هنا هى المعرفة كلها . معنى ذلك أن ما تتعرض له الفلسفة الوضعية من نقد ، قد يبدو ثورة على العلم فى نفس الوقت ، بل ثورة على العقل كذلك فى صورته العلمية هذه . ولكن النقد على حقيقته ، لم ينصرف إلى أحد هذين الاثنين : تفصيل ذلك أنه لم يكن ثورة على العلم ، وإنما كان ثورة على الفلسفة التى ذهبت إلى أن العلم هو النوع الوحيد من المعرفة القائمة فى هذا العالم ، أو التى يمكن أن تقوم أبدا ؛ كذلك لم يكن ثورة ضد العقل ، وإنما كان ثورة ضد النظرية التى حددت نشاط العقل بنوع التفكير الذى يطبع العلوم الطبيعية وحدها . ولكن الثورة التى تستهدف القضاء على شىء واحد ، تخدم مصلحة شىء آخر : وقد كانت هذه الحركة الفكرية الجديدة من ناحيتها الإيجابية محاولة (اتضحت شيئاً فشيئاً كلما قاربت مرحلة النضوج) تستهدف الدفاع عن التاريخ ، بوصفه دراسة مستقلة عن العلوم الطبيعة تحتفظ بكيانها رغم هذا الاستقلال .

ومع ذلك فإن الذين احتضنوا هذه الأفكار الجديدة فى أول الأمر ، كانوا فى عملهم متأثرين بروح الفلسفة الوضعية ، وعانوا مشقة كبرى فى محاولتهم التخلص من وجهة النظر الواقعية . وهم إذا كانوا قد نجحوا فى

التخلص من هذه الصعوبة عند اعتبارات معينة من تفكيرهم ، فقد انساقوا وراء الوضعية عند اعتبارات أخرى . لذلك نجد أننا حين ننظر إلى هذه الحركة من بدايتها ، نراها مزيجاً مضطرباً من الوضعية والدوافع المختلفة التى تناقض هذه الواقعية ، وحين نعرض لنقد نتائجها وتنظيم هذه النتائج ، سرعان ما ندرك أن أمثل الطرق لهذا التنظيم ، هو استبعاد العناصر التى تصطدم بهذه الوضعية ، والنظر إليها على أنها تكييف غير متناسق أو غير متماسك للمذهب الوضعى . وهذا بالطبع تفسير خاطئ ، إذ يتضمن تصوير لون من ألوان التفكير الضعيف المتناقض ، على أنه ثورة فكرة جديدة يتبعها تطوير آراء هؤلاء الجدد فى الاتجاه الذى يتعارض معها بالتجديد ، وذلك عن طريق تفادى ما تثيره هذه الآراء من صعوبات بدلا من التصدى لها والتغلب عليها ونحن حين تحليلنا لتفكير أى فيلسوف — كما لو كنا نعرض لتحليل موقف سياسى على سبيل المثال — لا بد أن نصطدم بضروب غير متسقة متناقضة من التفكير مثل هذه الضروب المتناقضة من التفكير ، لا بد أن تتراوح دائماً بين ألوان من التفكير التقدمى ، وأخرى من التفكير الرجعى ، ولذا نجد من المهم كل الأهمية ، أن نفرق تفرقة صحيحة بين العناصر التقدمية والعناصر الرجعية منها ، إذا ما قصدنا بهذا التحليل تحقيق غرض من الأغراض . والفائدة العظمى التى تنتج عن الدراسة التاريخية الموضوعنا ، هى أنها تمكننا من الوصول إلى هذه التفرقة إلى درجة من اليقين :

وقائد هذه الحركة الجديدة التى أشير إليها فى إنجلترا هو ف . هـ . برادلى . وأول كتاب نشر له عرض بصفة خاصة لمشكلات التاريخ وعنوانه « أسس افتراضية للنقد التاريخى » وكتب فى عام ١٨٧٤ . والظروف التى أدت إلى كتابة هذا الموضوع ، كانت تتعاق بنقد الأناجيل على النحو الذى فصلته مدرسة « توبنجن » نخص بالذكر من علمائها بور **Baur** وداڤيد شتراوس **D. Strauss** : تفصيل ذلك أن فقهاء الدين الألمان كانوا قد طبقوا

الأساليب الحديثة للنقد التاريخى ، على قصص العهد الجديد ، فنتج عن ذلك ارتدادهم عن الإيمان بصدق هذا القصص : ومع ذلك فلم يكن مرد هذه النتيجة الهدامة إلى مجرد استخدام أساليب النقد ، ولكن إلى روح الفلسفة الوضعية ، التى طُبِّقَتْ على هديها هذه الأساليب . لم يعد المؤرخ الناقد من نوع الرجل الذى يقنع بالقول « لقد قال الثقاة بأن هذه الحادثة حدثت ، ولذلك أعتقدُ أنها قد حدثت بالفعل » وإنما يقول « لقد قال الثقاة بأن الحادثة حدثت ، وأنا الذى أقرر هل صدقوا فى هذا أو كذبوا » . وإذن كان على المؤرخين الناقدين أن يتساءلوا : هل كان قصص العهد الجديد فيما يختص بهذه الحادثة الجزئية أو تلك — يقرر حقيقة تاريخية أو خرافات قامت بوصفها جزءاً من الأساطير التقليدية لطائفة من الطوائف الدينية الجديدة ؟ لا يوجد ما يمنع من صدق أحد هذين الافتراضين من الوجهة النظرية . خذ على سبيل المثال قصة بعث المسيح . لقد وصف توماس أرنولد — الذى كان أستاذاً للتاريخ فى أكسفورد وناظراً لمدرسة رجبى — هذا البعث بقوله إنه أكبر حقيقة يشهد على صدقها التاريخ ؛ ولكن أجاب النقاد بأن مثل هذا الاستشهاد لا يثبت أن هذا البعث قد حدث بالفعل ، وإنما يثبت فقط ، أن عدداً من الناس قد اعتقد فى حدوثه ؛ وإلى هذا الحد لم يفتقر دليلهم إلى سند ، ولكن افتراضاتهم « الوضعية » بدت تظهر حين ادعوا أنهم يستطيعون إثبات (١) أن هذا البعث لا يمكن أن يكون قد حدث (٢) وأن هؤلاء الذين صدقوا به لديهم من الأسباب ما يبعث على هذا التصديق ، ولو أنه لم يحدث فى الواقع (أ) إنه لا يمكن أن يكون قد حدث ، لأن حدوثه — على حد قولهم — يعد معجزة ، والمعجزة كسر لقوانين الطبيعة : إن قوانين الطبيعة هذه تكتشف بوساطة العلم ، ومن ثم ينحاز العلم بكامل هيبته وسلطانه نحو الكفة التى تنكر حدوث هذا البعث ، بوصفه حقيقة واقعة . (ب) ولكن آباء الكنيسة الأول لم تتوفر لهم العقلية العلمية . . لقد عاشوا فى جو لا معنى فيه

للتفرقة بين ما يمكن وما لا يمكن أن يحدث ، إذ الواقع هو أن كل من عاصر هذا الزمان آمن بالمعجزات ، لذلك نجد من الطبيعي أن تخترع عقلياتهم معجزات من هذا النوع ، وهذا هو كل ما هنالك — معجزات تبعث على الثقة بكنيستهم وتكون مظهراً لمجد من أسسها .

كان من نتيجة هذا أن انطرف النقاد إلى كتابة قصص العهد الجديد مرة أخرى ، تستبعد كل ما ورد فى الأولى من عناصر الإعجاز ، دون أن يكون الباعث على هذا روحاً عدائية للدين أو عدائية للكنيسة ، وإنما كان الدافع على النقيض من ذلك ، وهو إرساء معتقداتهم المسيحية على أساس الحقيقة التاريخية المجردة ، مقيسة بمقياس النقض العلمى التحليلى البحت . ولم يكن هؤلاء فى أول الأمر على بينة مما يستتبع هذا من الشك فى الأصول المسيحية نفسها ، ولكن سرعان ما نشأت المشكلة فى الصورة الآتية : لو أن عناصر الإعجاز كلها قد استبعدت بما فى ذلك الظواهر الأخرى التى تحمل طابع هذا الإعجاز ، ماذا يتبقى ؟ تذهب نظرية النقد إلى أن المسيحيين القدامى ما لجئوا إلى المعجزات إلا لأنهم قد أعوزتهم العقلية العلمية ، فكانوا من النوع الذى يسلس القيادة للخيال وسرعة التصديق ، ولكن مثل هذه الحقيقة لن يكون من شأنها إبطال شهادتهم فيما يختص بصدق هذه المعجزات فحسب ، ولكن شهادتهم فيما يتعلق بأى شىء آخر كذلك . وإذن فلماذا ينبغى علينا أن نصدق أن المسيح قد عاش إطلاقاً ؟ يؤكد المتطرفون من النقاد أن كل ما يستطيع أن ينبئنا عنه العهد الجديد ، هو أن كل هؤلاء الذين ساهموا فى كتابته عاشوا على هذه الأرض ، وكانوا من نوع الناس الذين تخبر كتاباتهم عن شخصياتهم ، فهم طائفة من اليهود أولو معتقدات غريبة ، استطاعوا وفق ظروف معينة تدريجية يسرت لهم ، السيطرة الدينية على العالم الرومانى .
نريد أن نقول إن التشكك التاريخى المتطرف ، لم يأت نتيجة لتطبيق أساليب النقد العلمى ، ولكن من الجمع بين هذه الأساليب وافتراضات أخرى مشتقة

من النظرية – « الوضعية » للمعرفة – افتراضات من النوع الذى لم يخضع للنقد ولم يفطن إليها أحد .

تلك هى أسس الموضوع الذى عالجه برادلى ، فبدلا من أن ينحاز إلى جانب النقاد أو يعارض ما انتهوا إليه من نتائج أثارت هذا الجدل والنقاش ، انصرف إلى بحث الأسس والطرق التى اعتمدوا عليها بحثاً فلسفيا : سلم فى المرحلة الأولى من بحثه بوجود التاريخ الذى يستند إلى النقد ، وقال بأن كل أنواع التاريخ تعتمد على هذا النقد إلى حد ما ، لأنه لا يوجد مؤرخ ينقل ما جاء فى المصادر التاريخية على علاته ، وإذن يجب على التاريخ الذى يستند إلى النقد أن يخضع لمقياس ، ولن يكون هذا المقياس غير المؤرخ نفسه . تفصيل ذلك أن طريقة علاجه لهذه المصادر التاريخية ستعتمد بل لا بد أن تعتمد ، على الأداة التى يستعين بها فى دراستها . إن المؤرخ رجل له تجاربه الخاصة . لقد جرّب الدنيا التى عاش فيها ، وهذه التجارب هى الأداة التى يستعين بها على تفسير المصادر التاريخية . ليس فى استطاعته أن يكون مجرد مرآة هادئة تعكس ما جاء بهذه المصادر التاريخية ، وهو ما لم يجهد نفسه ويكدح ابتغاء تفسير هذه المصادر لا يخرج منها بشىء ، إذ الواقع أن هذه المصادر من حيث هى ، لا تعدو أن تكون « مجموعة من الشهادات المضطربة ومن ألوان القصص المتنافر المفكك الذى لا يستند إلى منطق يمسك به » والذى يستطيع أن ينتهى إليه من هذه المادة المتنافرة المفككة العناصر ، يعتمد على ما هو مزود به ، أى على ما زوّد به نفسه من تجارب يستعين بها على فحص هذه المصادر ، ولكن المصادر التى يعمل فى دراستها تحتوى فعلا على عدد من الشهادات ، وبتعبير آخر على عدد من الروايات ، التى رواها أناس مختلفون . وبما أن هذه الروايات قُصد بها أن تكون تكييفاً لحقائق موضوعية ، وليست مجرد سجلات للمشاعر الذاتية ، لا بد أن تحتوى على أحكام واستدلال ، وقد تجنح إلى الخطأ . والذى يتحتم على المؤرخ الناقد أن يفعله فى هذا الصدد ، هو أن

يقرر ما إذا كان الأشخاص الذين يعتمد على شهادتهم قد أصدروا أحكاماً سديدة أو خاطئة فى هذه المناسبة أو تلك . ومثل هذا القرار ينبغي أن يستند إلى تجاربه الخاصة ، إذ الحقيقة هى أن هذه التجارب هى التى تصوّر له نوع الحوادث التى يمكن أن تحدث ، وهذا هو القانون الذى يستطيع قياساً إليه نقد الشهادة .

والمأزق الذى نتعرض له هنا ، ينشأ حين يلجأ شاهدنا إلى الإدلاء بحقيقة لا نجد لها مثيلا إطلاقا فى تجاربنا الخاصة . هل نستطيع فى هذا الموقف أن نصدقه ، أو هل ينبغى علينا أن نرفض هذا الجزء من شهادته ؟ يجيب برادلى عن هذا السؤال بقوله : لو أننا فى تجاربنا الخاصة اصطدمنا بحقيقة لم يحدث فى ماضينا أن واجهتنا حقيقة مثلها ، لحق لنا أن نعتقد فى صدقها بعد التثبت منها عن طريق الفحص الدقيق اليقظ مع تكراره « وإذن تكون هذه فقط هى الأسس التى أعتمد عليها فى تصديقى لمثل هذه الحقيقة أو هذه الشهادة . ويجب أن أكون على ثقة من أن الشاهد بلغ من دقة الملاحظة واليقظة ما بلغت ، وأنه أيضاً تثبت مما لاحظه بمثل ما تثبت . . » وفى هذه الحالة آخذ بحكمه كما آخذ بحكمى دون أدنى فارق » وبتعبير آخر يجب على المؤرخ ألا يكون من نوع الناس الذين يُخضعون معتقداتهم فيما حدث لسيطرة وجهة النظر الدينية ، أو وجهة نظر أخرى فى عالم لا شأن لى به ، وإلا اختلف حكمه عن حكمى ، ويجب أن يكون قد تكبد من المشاق ما تكبدتُ ابتغاء التثبت من حقيقة من الحقائق . ولكن مثل هذه الشروط قد لا يمكن استيفاؤها فى التاريخ . إذ الواقع هو أن الشاهد ابن وقته دائماً ، ومجرد القول بتقدم المعرفة الإنسانية يجعل من العسير أن تلتقى وجهة نظره ومقاييسه للدقة العلمية ، مع وجهة نظرى ومقاييسى . ينتج عن ذلك أنه لا توجد شهادة تاريخية تستطيع البرهنة على صدق حقيقة تاريخية ، لا مثيل لها فى تجاربنا الحاضرة . وكل ما نستطيع أن نعلمه فى المواقف التى تحاول

فيها الشهادة التاريخية ، ثم تعجز عن إثبات حقيقة تاريخية ، هو أن ننتهى إلى أن الشاهد قد أخطأ ، وأن هذا الخطأ هو حقيقة تاريخية أخرى يعوزها التفسير . ونستطيع فى بعض الأحيان الاستدلال على ماهية الحقيقة التى يعوزها عن تصويرها التصوير الصحيح ، وفى أحيان أخرى لا نستطيع هذا . وكل ما نستطيع أن نقوله فى هذا الموقف ، هو أن الشهادة موجودة ، ولكن لا توجد لدينا المادة التاريخية التى نستطيع استناداً إليها تصوير الحقيقة كاملة .

ذلك هو العرض لبرهان برادلى من حيث الأسس العامة . وهو عرض دسم متعمق فى الموضوع الذى نبحثه بحيث لا يمكن أن يفى بحقه الإيجاز أو التعليق ، ولكنى سأحاول هنا تبيان مواطن القوة من مواطن الضعف فيه .

فيما يختص بالناحية الإيجابية من هذا العرض ، نجد أن برادلى صادق كل الصدق ، فيما ذهب إليه من أن المعرفة التاريخية لا تعنى مجرد القبول السلبى للشهادة التى أدلى بها المؤرخ ، ولكنها تفسير لهذه الشهادة يستند إلى النقد ، وهذا التقدير بدوره يستند إلى مقياس ، وأن هذا المقياس هو عدة المؤرخ التى يزود بها نفسه فى هذا التفسير ، أى أن المقياس هو المؤرخ نفسه . هو صادق فى قوله إن قبول الشهادة معناه الاتساق التام بين تفكير الشاهد وبين تفكيره ، أو هو تصوير لهذه الفكرة من جديد فى عقله . هب على سبيل المثال ، أن شاهداً قال إن قيصر قد قتل ، وأنى قبلت هذه الشهادة ، معنى ذلك أن قولى « لقد صدق هذا الرجل فى قوله إن قيصر قد قتل » يتضمن حكماً من أحكامى وهو « أن قيصر كان قتل » وتلك هى الشهادة الأصلية التى أدلى بها الشاهد ، ومع ذلك فإن برادلى يقصر عن التقدم للخطوة التالية لهذه ، ولا يدرك أن المؤرخ هنا يصوِّر لنفسه من جديد تفكير الشاهد ، وليس ذلك فحسب وإنما يصوِّر لنفسه تفكير المصدر الذى يروى تصرفاته هذا الشاهد .

أما حيث يخطئ برادلى ، ففى اعتقادى أن خطأه يكون فى فكرته عن

العلاقة بين مقياس المؤرخ ، والمادة التاريخية التى يخضعها لهذا المقياس . ت تذهب نظريته إلى أن المؤرخ يستعين على مهمته بما يتبلور فى حياته من تجارب يحكم بها على الروايات التى وردت فى المصادر التاريخية . ولأن هذه التجارب فى هيكلها قد تكاملت أو تبلورت فعلا ، فلا محل للقول بتغييرها أو تعديلها تبعاً لعمل المؤرخ بوصفه مؤرخا . لا بد أن تكون هذه التجارب قد اكتملت قبل أن يبدأ عمله كمؤرخ . . ينتج عن هذا أن هذه التجارب لن ينظر إليها على أنها تحتوى على معرفة تاريخية ، ولكنها معرفة من نوع آخر ، حتى لقد فكر برادلى أن هذه لابد أن تكون من نوع المعرفة العلمية أو المعرفة بقوانين الطبيعة ، وتلك هى النقطة التى عندها تتسرب إلى تفكيره عدوى النظرية الوضعية بالشكل الذى يصورها عصره . . إنه ينظر إلى المعرفة العلمية عند المؤرخ ، على أنها تكفل تزويده بالوسيلة التى يُفَرِّق بها ، بين ما يمكن وما لا يمكن أن يحدث ، ثم هو يصور هذه المعرفة التاريخية وفق أسلوب النظرية الواقعية بوصفها معرفة تستند إلى الاستقراء ، الذى يأتى نتيجة لملاحظة الحوادث اعتماداً على المبدأ القائل ، بأن المستقبل سيشبه الماضى ، وما لا يُعْرَف لا بد أن يكون من نوع ما عُرف . . . .

ومنطق الاستقراء الذى وضعه چون ستيوارت مل هو الطيف الذى يخيم على كل هذا الجزء من موضوع برادلى ، ولكن هذا المنطق نفسه يحمل بين طياته ألواناً من التضارب . . تفصيل ذلك أنه يذهب فى ناحية من نواحيه إلى أن التفكير العلمى يكشف عن قوانين الطبيعة التى لا تعرف استثناء ، ثم يقول فى ناحية أخرى إن هذا الكشف يستند إلى الاستقراء الذى يعتمد على التجارب ، وهو لأجل ذلك لايمكن أن ينتهى بنا إلى معرفة عامة تسمو على مرتبة الاحتمال (لا اليقين العلمى) . ولذا نجد فى آخر الأمر أن محاولة إرساء التاريخ على أسس علمية مصيرها الإخفاق ، لأنه بالرغم من وجود حقائق تتعارض مع قوانين الطبيعة على نحو ما نصورها لأنفسنا (ذلك هو

احتمال حدوث معجزات) ، إلا أن حدوث هذه الحقائق أمر بعيد الاحتمال إلى الحد الذي لا يمكن لأية شهادة أن تقنعنا بحدوثها . الواقع أن هذا المأزق يحطم النظرية كلها ، لأن الذى يصدق فى الحالة الشاذة ، وهى حالة المعجزة يصدق من حيث المبدأ على أية حادثة من الأحداث كائنة ما كانت . . ويقظة برادلى إلى هذا الاعتبار ، كانت من غير شك هى الباعث الذى حفزه بعد كتابة موضوعه هذا ، إلى تكريس جهوده فى فحص كتاب مل فى « المنطق » ونشر نتائج هذا الفحص فى كتابه « أسس علم المنطق » بعد ذلك بتسع سنوات .

وكان برادلى على حق فيما ذهب إليه ، من أن مقياس المؤرخ أمر يتعلق بعدته التى يتسلح بها فى دراسته للمصادر التاريخية ، وأن هذه العُدَّة هى شخصه . ولكن هو نفسه لا بوصفه عالماً كما اعتقد برادلى ولكن بوصفه مؤرخاً . . الواقع أن ممارسة المؤرخ للتفكير التاريخى ، هى وحدها التى تعلمه كيف يفكر فى موضوعات التاريخ . من أجل ذلك نجد أن مقياس أحكامه لن يكون فى يوم من الأيام جهازاً كامل الإعداد والتجارب التى اشتق منها هذا المقياس ، هى تجاربه فى التفكير التاريخى ، وهى تجارب تنمو تبعاً لكل نمو يطرأ على معرفته التاريخية . . نريد أن نقول إن التاريخ هو مقياس نفسه ، وهو لا يعتمد فى إثبات صدقه على شىء خارج عنه . إنه لون من ألوان التفكير المستقل له أصوله الخاصة به وأساليب بحثه . ومبادؤه هذه هى قوانين الروح التاريخية ، لا قوانين غيرها من الدراسات ، والروح التاريخية تخلق نفسها فى نشاط البحث التاريخى . لقد كان مثل هذا المطلب لحساب التاريخ جريئاً بحيث لم يجرؤ أن يدعيه ، أو يدافع عنه أحد فى عصر ، كانت فيه العلوم الطبيعية سيدة الدراسات فى عالم العقل ، ولكن هذا هو المطلب الذى تضمنه تفكير برادلى من الوجهة المنطقية ، وقد أثبت الوقت أنه مطلب ضرورى وعادل .

وبالرغم من أن برادلى لم يُشِرْ إلى هذا المطلب بصفة صريحة ، وبالرغم

من أنه فى دراساته الفلسفية الأخيرة ، لم يعرض بصورة واضحة لمشكلة التاريخ ، فإنه فى الواقع قد انصرف أولا إلى ابتكار نظرية منطقية ، نهج بها منهج نظرية المعرفة الخاصة بالتاريخ (الأمر الذى لم يتبينه قراؤه) ثم أعقب ذلك بنظرية ميتافيزيقية تصوّر حقيقة الكون المادى ، من وجهة نظر تاريخية بحتة ، ولا أستطيع هنا البرهنة التفصيلية على هذا ، ولكنى أعرض لشرحه فى صورة موجزة . تفصيل ذلك أن ما أثاره برادلى فى كتابة « أسس المنطق » من جدل مدعم بالأسانيد يفنّد به منطق المذهب الوضعى ، ينطوى على ناحية « إنشائية » تبدو فى استمساكه الشديد بالمعرفة التاريخية وتحليلها .. من ذلك أنه فى عرضه لناحية « الكم » فى القضية المنطقية يقول(١) « بأن الكلى المجرد » و « الجزئى المجرد » لا وجود لها فى حيز الكون المادى . « للشىء المادى الجزئى » وكذلك للشىء المادى « الكلى » وجود حقيقى واقعى فى هذا الكون ، وهذان اسمان مختلفان للكيان الفردى ، والشىء ذو الكيان المادى الحقيقى ، هو الكيان الفردى (الفرد) وهذا الكيان « الفردى » بالرغم من حقيقته التى لا تتغير ، ينطوى على عناصر مختلفة فى هيكله الداخلى ، ومن ثم نستطيع أن ننظر إليه من ناحيتين متناقضتين . . فما دام فرداً فى عداد الأفراد ، فهو « الجزئى » وإذا احتفظ بحقيقته أو جوهره فى أشكاله المتعددة فهو « الكلى » . وهنا يوضح برادلى التطابق بين القضيتين الكلية والجزئية ، وهذا على حد ما فسره كروتشه بعد ذلك بعشرين عاماً ، هو تعريف المعرفة التاريخية . ولكى يثبت برادلى ، أن تفكيره هنا ينصرف إلى التاريخ ، يستطرد فى إيضاح دفاعه فى هذه النقطة بقوله « فالإنسان فرد إذا قيس بالعلاقات التى تربط بينه وبين مظاهر الكون المادى الأخرى . علاقات تحدد كيانه وتستبعد ما عداه . . وهو فى نفس الوقت « كلى » Universal لأنه « واحد » تسرى وحدته فى كل خصائصه المتعددة . لك أن تسميه

---

(١) القضية الكلية والجزئية تحديد الـ The Quantity of judgement .

« جزئى » أو « كلى » مرة أخرى ، لأنه بوصفه فرداً ، تصدق عليه هاتان التسميتان فى الواقع . . إن الفرد هو « الجزئى » المادى وهو « الكلى » المادى فى نفس الوقت .

وأنت لن تجد عرضاً أكثر من هذا إيضاحاً للنظرية التى تقول بأن حقيقة الكون المادى ، لا تتألف من جزئيات منعزلة عن بعضها البعض أو « كليات » مجردة ، وإنما تتألف من حقائق فردية لها كيانها التاريخى ، وهذه النظرية هى القضية الجوهرية التى يدافع عنها كتاب برادلى فى المنطق . حتى إذا ما أتينا لكتابه « بين المظهر[1] والحقيقة » وجدنا نفس الفكرة ، تستطرد فى مدى أبعد من هذا . . تفصيل ذلك أن القضية الجوهرية التى يعرضها هذا الكتاب هى أن « الحقيقة[2] » **Reality** ليست بالشىء الذى يختلف عما تبدو فيه من مظاهر — ليست شيئاً مختبئاً وراء هذه الظواهر المادية ، ولكنها هى هذه الظواهر نفسها تبدو فى هيكل كلى واحد ، نستطيع أن نصوّره بقولنا : إنها تتألف من هيكل نظامى واحد ، يحتوى على ضروب المعرفة (أو التجارب) الإنسانية كلها : وأن كل ما أوتينا من علم (أو معرفة أو تجارب) يكون جزءا من أجزائها . وأن حقيقة حُدِّدت بمثل هذا التحديد ، لا يمكن إلا أن تكون حياة العقل نفسه ، ونعنى بها التاريخ . . وحتى المشكلة « المعضلة » التى تركها برادلى دون حل ، سرعان ما تكشف عن « حقيقة » هى أن التاريخ كان هو الشىء الذى حاول برادلى أن يتفهمه ، كما تحدد

---

(١) **Appearance & Reality** .

(٢) يقصد حقيقة الكون المادى والإشارة هنا إلى جوهر « المادة » **"Substratus"** أو ما سماه الفيلسوف الألمانى كانت **"The Thing-in-itself"** وهو الذى لا تحيط به قوانين العلم . لأن العلم فى نظره لا يحيط إلا بالمدركات الحسية ، فإذا حاول أن ينفذ وراء هذه المدركات وقع فى « المتناقضات » **"Contradictories"** وبذلك يمكن الشىء أن « يوجد » « ولا يوجد » فى نفس الوقت ، ويمكن « تحـديد » الزمان والمكان ثم يمكن فى نفس الوقت ألا تكون لها حدود . **Transcedental Dia'ectic** للفيلسوف كانت وكذلك كتابه **Critique of judgment** .

نفس الأسلوب الذى انتهى به إلى عجزه عن فهمه . . إن خطوات هذه المشكلة تبدو على النحو التالى : ليست حقيقة هذا الكون المادى Reality مقصورة على إدركنا لظواهره ، أو معرفتنا به فحسب ، وإنما هى الإدراك الحسى المباشر لهذه الحقيقة Immediacy[1] — إدراك من نوع الإدراك المباشر الذى يطبع صورة ترسمها المشاعر (أو تحيط بجوانبها كلها) ، ولكن التفكير حين يتسلط على هذه الصورة يتناولها بالتقسيم ، « ويفرق » بين عناصرها ، ثم هو يقحم قوانين المنطق فى هذه الصورة الحسية : ومن ثم نجد أننا بقدر تفكيرنا بحقيقة الكون المادى ، يكون ما نستحدث من تشويه فى هذه الصورة ، التى تفقد حينئذ طابع الإدراك الحسى المباشر ، ومن هنا كان من العسير على الفكر أن يحيط بهذه الحقيقة . نحن نستمتع بهذه « الحقيقة » وهى تمر بنا فى فيض متعاقب سريع من الصور العقلية ، حتى إذا ما فكرنا فيها وقف هذا الاستمتاع ، لأنها تفقد طابع هذا الإدراك الحسى المباشر : نحن بهذا التفكير نحطمها إلى أجزاء منفصلة ، وعملية التحطيم هذه ، تفقدنا إدراكنا المباشر ، وبالتالى نحطم « الحقيقة » نفسها . على هذا الأساس خلف برادلى معضلة كبرى للفلاسفة من بعده . . تفصيل ذلك أن « الحقيقة إما أن تكون هى الصورة الذاتية (العقلية) التى تمر بنا سراعا — وهى فى هذه الحالة تكون حقيقة « ذاتية » لا « موضوعية » — حقيقة نستمتع بها ، ولا قبل لنا على إدراك كنهها ، وإما أنها هى الشىء الذى نعرفه ، وفى هذه الحالة تكون « موضوعية » لاذاتية ، بمعنى أنها دنيا الموجودات المادية تقع فى

---

[1] (١) يحسن أن يكون القارئ هنا على بينة من سلسلة من المصطلحات الفلسفية التى تستعمل عند الإشارة إلى الموجودات المادية التى ندركها بالحس أى بدون عملية تفكير : مثل هذا الإدراك الحسى المباشر هو ما نعنيه بقولنا ، "Immediacy of experience" أى أن أستطيع أن أدرك بالحس هذا الشىء الموجود أمامى "The Sense datum" كذلك تقول "what is immediately given in Sense" كما تقول "The immediately given" والمقصود هنا هو استبعاد عملية التفكير .

خارج نطاق الحياة الذاتية لعقولنا ، كما توجد بمعزل عن بعضها البعض . وقد قبل برادلى نفسه الشق الأول من هذه المعضلة ، ولكن قبول شق من الشقين ، أمر يتبعه التسليم بخطأ جوهرى يصور حياة العقل على أنها فيلم سريع متتابع للمشاعر والأحاسيس ، لا يمت بصلة للتفكير أو لمعرفة الإنسان بذاته . هذا التصوير لا ينتقص من كيان العقل ، ولكنه فى هذه الحال عقل لا قبل له بمعرفة حقيقته . . سيكون الكيان العقلى فى موضع يستحيل معه معرفة الإنسان بذاته وعناصر هذه الذات .

(ب) خلفاء برادلى : كان من تأثير إنتاج برادلى على الفلاسفة الإنجليزية من بعده ، أنها بصفة عامة قبلت هذا الخطأ على أنه حقيقة بديهية ، بما يتبع ذلك من إقرار الشق الثانى من المعضلة التى تترتب على هذا الخطأ . وكانت النتيجة فى أكسفورد هى قيام كوك ولسن ، والنظرية التى تسلم بحقيقة الكون المادى ، مقيسة بوجهه نظر علماء أكسفورد . أما فى كمبردج ، فكانت النتيجة هى برتراند رسل والنظرية التى تسلم بحقيقة الكون المادى[1] بمنطق علماء كمبردج . والنظرية التى تسلم بحقيقة الكون المادى فى هاتين الحالتين ، هى النظرية التى تذهب إلى أن الشىء الذى يعرفه العقل ، خارج عن نطاق العقل نفسه ، وأن العقل فى حقيقته أو جوهره أو أن عملية اكتشاف المعرفة ذاتها ، إنما هى من قبيل التجارب (المعرفة) المباشرة ، ومن ثم تكون عملية لا سبيل إلى فهمها . ولقد فسّر الفيلسوف ألكسندر هذه المعضلة التى أثارها برادلى فى إيضاح يدعو إلى الإعجاب ، حين قال بأن[2] المعرفة تتألف من علاقة تربط بين شيئين . . العقل ، والموضوع الذى يريد أن يفهمه

---

(١) "Realism" وهى النظرية التى تقول بأن الموجودات المادية لا تنطوى على حقيقة بمعزل عما ندركه بالحس : والنظرية التى تنقضها وهى المثالية "Idealism" وهى التى تنكر حقيقة الكون المادى وتختزله إلى مجرد فكرة — راجع ما قيل عن الفيلسوف هيوم .

(٢) المكان ، الزمان ، الله (لندن ١٩٢٠) المجلد الأول ص ١١ — ١٣ .

العقل ، ومن ثم لا يمكن للعقل أن يعرف نفسه ، وإنما يمكن له أن يستمتع بنفسه . ومن أجل ذلك نجد أن كل شيء نعرفه ، يوجد في خارج إطار العقل ، ثم هو يؤلف مجموعة من الأشياء يصدق عليها اسم الجمع الذى هو « الطبيعة » ، فالتاريخ الذى هو معرفة العقل بنفسه لابد أن يستبعد باعتباره دراسة مستحيلة . هذا برهان لابد في الواقع أن يكون مشتقا من مذهب التجربة التقليدى في الفلسفة الإنجليزية ، وإن يكن قد اشتق بطريق غير مباشر ، أنه لا يستند إلى لوك أو هيوم لأن الهدف الأساسى لهذين الفيلسوفين انصرف إلى تدعيم وتقوية معرفة العقل بنفسه . وإنما هو يستند إلى المذهب التجريبي في دراسة العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر ، حيث (وهذا يتفق تماماً مع أصول الفلسفة الوضعية) قصد بالمعرفة العلوم الطبيعية . هذا الارتداد عن نظرية برادلى ، وهو ارتداد مرده في الواقع إلى أخطائه ، كان من شأنه تدعيم « وتجميد » هذا التقليد ، إلى الحد الذى جعل الفلسفة الإنجليزية في الجيل المنصرم ، تنهج نهج العلوم الطبيعية عن عمد : وتنصرف عن مشكلة التاريخ انصرافا يبدو في صورة كراهية غريزية . . لقد كانت المشكلة الرئيسية التى عالجتها بشكل دائم هى معرفتنا بالعالم الخارجى الذى ندركه بالحس ، وبالصورة التى رسمها التفكير العلمى ، فإذا ما بدا لأحد أن ينقب فيما كتبته عن أية مناقشة مهما تكن ضئيلة عن مشكلات التاريخ ، انتهى من هذا التنقيب إلى إنتاج ضئيل يبعث على الدهشة ، حتى لقد يبدو أن الكتاب قد تآمروا فيما بينهم على أن يسلكوا من هذا الموضوع مسلك الصمت .

وقد بذل روبرت فلنت محاولة جدية في علاج مشكلة فلسفة التاريخ في عدة مجلدات نشرت بين عامى ١٨٧٤ / ١٨٩٣ ، ولكن موضوعها كان مقصوراً على جمع ومناقشة وجهات النظر التى قال بها كتاب آخرون . وبالرغم مما تحمله هذه المؤلفات من طابع ثقافى ، وما اقترن بها من جهد

شاق ، فإنها تلقى ضوءاً ضئيلا على الموضوع ، لأن فلنت لم يحدث إطلاقاً أن عرض لمناقشة وجهة نظره عرضاً مستنيراً ، ومن ثم كان نقده للآخرين من نوع النقد السطحى القاسى .

أما فلاسفة الإنجليز الآخرون الذين عرضوا لمشكلة التاريخ منذ عهد برادلى فلم يضيفوا شيئاً له قيمته حتى بضع السنوات الأخيرة . وبوسانكيه الذى كان وثيق الصلة ببرادلى نفسه ، عالج التاريخ باحتقار صريح ، على أنه ضرب من التفكير الخاطئ وأنه « قصة الأحداث المتعاقبة التى نرمقها بعين الشك[1] » . معنى ذلك أنه افترض صدق وجهة نظر الفلسفة الوضعية فى موضوعه ، وأنها تتألف من حقائق يفصل بين الواحدة والأخرى الترتيب الزمنى . لذلك رأى أن المعرفة التاريخية أمر مستحيل ، ما دامت هذه هى طبيعة الحقائق التاريخية . وفى كتابه « علم المنطق » الذى عرض باهتمام كبير لمناهج البحث العلمى ، لم يعرض لمناهج البحث التاريخى . وهو فى إحدى كتاباته يصف التاريخ بقوله « هذا اللون من المعرفة التى يتألف نسيجها من عناصر مختلفة والتى ليست خليقة (بأن تصدق أو تكون ذات كيان[2]) إلى أية درجة نتصورها ، معرفة تصور الحقيقة تصويراً خاطئاً فتعرض لها على أنها عرض (لا جوهر) "Contingent" .

وهذا الفهم الخاطئ للتاريخ خطأ كلياً ، قد عُرِضَ له من جديد وبصورة قاطعة فى العصر الحديث ، فيما ألّفه الدكتور[3] إنج الذى نحى نحو بوسانكيه فيما ذهب إليه الأخير من تحديد موضوع المعرفة تحديداً يستند إلى الأسس الأفلاطونية ، ويقصر هذه المعرفة على الكليات ذات الوجود العقلى البحت الذى لا يخضع لقيد الزمن » . بل إن مثل هذا التفكير لينعكس مرة أخرى فى

(١) مبدأ الفردية والقيمة . "Individuality and value" (لندن ١٩١٢) ص ٧٩ .
(٢) نفس الكتاب السابق ص ٧٨ – ٧٩ .
(٣) God & The Astronomers (London 1933) chaps. iii and IV.

بحوث عن المنطق ، كبحوث كوك ويلسن وچوزيف ، حيث المرور العابر الصامت بالمشاكل الخاصة للتفكير التاريخي . والذى حدث أخيراً جداً ، هو أن نوع المنطق ، والذى يدّعى أنه أحداث أنواعه ، كان الباعث على ظهور كتاب جامعى من تأليف الآنسة سوزان ستبنج (مقدمة حديثة لعلم المنطق — الطبعة الثانية . . لندن ١٩٣٣) ويحتوى هذا الكتاب على فصل واحد عن منهاج البحث التاريخى (الفصل ١٩ من ص ٣٨٢ — ٣٨٨) والمادة الجوهرية فى هذا الفصل ، مشتقة من كتاب فرنسى مشهور ألفه لانجلواز وسينوبوس (مقدمة للدراسات التاريخية باريس ١٨٩٨) وهو كتاب يعرض للتاريخ قبل أن تستند دراسته إلى أساليب البحث العلمى ، وهو الذى أسميه (تاريخاً يجمع المقتطفات من هنا وهناك) وهو من أجل ذلك يمكن أن ينتفع به القارئ الحديث ، كما يمكن أن ينتفع بكتاب عن الطبيعة لا يشير إلى نظرية النسبية "Relativity"

(ج) كتابة التاريخ فى أواخر القرن التاسع عشر : والذين تتبعوا البحوث التاريخية فى أواخر القرن التاسع عشر ، قلما اهتموا بالجانب النظرى لهذه البحوث . لقد نهج هؤلاء المؤرخون فى بحوثهم هذه نهج الفلسفة الوضعية ، فدأبوا على تحقير الفلسفة بصفة عامة ، وفلسفة التاريخ بصفة خاصة ، تحقيرا يتفاوت من حيث مبلغه من الصراحة ، ولكنه تحقير سرى من الوجهة المهنية مسرى الاصطلاح المتعارف عليه ، وهم فى احتقارهم للفلسفة ، كانوا إلى حد ما صدى يردد النغمة العادية التى جرت عليها الفلسفة الوضعية ، وهى أن العلوم الطبيعية فى هذا الوقت ، قد طوحت بالتفكير الفلسفى إلى غير رجعة . ولكنهم كانوا إلى حد ما ينشطون فى اتجاه مضاد للمذهب الوضعى أيضاً ، لأن الوضعية نفسها كانت فلسفة تدفع عن النظرية القائلة بأن العلوم الطبيعية هى المثل الأعلى للمعرفة ، حتى لتجد أن أقل المؤرخين تفكيرا ، قد استطاع أن يتبين أن العبادة العمياء

للعلوم الطبيعية ، لا بد أن تكون على النقيض من البحوث التاريخية ، على أن احتقارهم لفلسفة التاريخ ، لم يكن له علاقة بفلسفة التاريخ لهيجل ، أو أية فلسفة حقيقية أخرى للتاريخ لا يعرفون عنها شيئاً ، وإنما كانت موجهة ضد صور زائفة من المذهب الوضعى ، من طراز المحاولة التى حاولها بكل Backle لاكتشاف قوانين تاريخية ، أو المحاولة التى بذلها هربرت سبنسر ، لإثبات أن التاريخ هو التطور الطبيعى . وأخيراً كانت المهمة الجوهرية التى انصرفت إليها جهود المؤرخين الإنجليز فى أواخر القرن التاسع عشر ، هى السير فى هذا الطريق (الذى يتعارض مع فلسفة التاريخ) بدون التوقف للتفكير فى أية أسس عامة يقوم عليها إنتاجهم هذا . وفى الفرص النادرة التى جنحوا فيها إلى ذلك ، على نحو ما حدث فى كتاب فريمان « طرق البحث فى الدراسة التاريخية » (لندن ١٨٨٦) ، أو فى المحاضرات الافتتاحية التى ألقيت هنا وهناك ، لم ينتهوا إلى شىء منها يستحق الذكر .

ومع ذلك فبالرغم من جنوح المؤرخين الإنجليز عن التفكير الفلسفى بصفة عامة ، فإنهم كانوا متأثرين ببيئتهم العقلية وبصورة لا تدع مجالا للشك . لقد صارت فكرة التقدم فى أواخر القرن التاسع عشر ، ركناً من أركان الإيمان . كانت هذه الفكرة قطعة من التفكير الميتافيزيقى البحت مشتقة من المذهب الطبيعى التطورى ، ثم زُيفت على التاريخ تبعاً للطابع العاطفى فى هذا العصر — فكرة لاشك لها جذورها فى تفكير القرن الثامن عشر عن التاريخ بوصفه تقدم الجنس البشرى فى النضوج العقلى ونحو النضوج العقلى : ولكن العقلية النظرية قد انصرف معناها فى القرن التاسع عشر إلى السيطرة على الطبيعة (إذ كانت المعرفة على قدم المساواة مع الأساليب الفنية) : أما العقلية العملية فكان معناها البحث عن أسباب اللذة (إذ كانت المعايير الأخلاقية على قدم المساواة مع تحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد ممكن من الناس ، كما كانت السعادة تتكافأ مع اللذة مقيسة « بالكم ») فكان تقدم البشرية

مقيساً بوجهة نظر القرن التاسع عشر، معناه زيادة الثراء وتوفير أكبر وقت ممكن للاستمتاع . ويبدو أن الفلسفة التطورية لسبنسر، حاولت أن تثبت أن مثل هذه العملية يجب أن تستمر وتستمر إلى أجل غير مسمى، فى حين أن الظروف الاقتصادية لإنجلترا فى هذا الوقت، يبدو أنها قد ثبتت هذه النظرية، خصوصاً فيما يتصل بأهم ألوان اللذة على الأقل . ولكى ندرك مدى الإسراف أو الشطط الذى ذهبت إليه هذه العقيدة فى التقدم، لا بد لنا أن نمر عبر ضروب مقذعة من بقايا إنتاج تاريخى من الدرجة الثالثة . من ذلك ما كتبه بعضهم، وهو روبرت ماكنزى فى كتاب نشر عام ١٨٨٠ بعنوان القرن التاسع عشر – وهو تاريخ يصوِّر هذا العصر، على أنه عهد تقدم من حالة الوحشية والجهل والحيوانية بكل معانى الكلمة، إلى عهد تميز بالعلم والاستنارة والديمقراطية . كانت فرنسا قبل الثورة بلداً لا أثر فيه للحرية، كما كان الملك من أكبر الآدميين ضعة وحيوانية، أما طبقة النبلاء فكانت تمارس السلطان المطلق إلى الحد الذى مكَّن لها من الظلم وقسوة السلطان . . وبريطانيا (لا إنجلترا لأن المؤلف كان اسكتلنديا) قد صورت صورة من نفس هذه الألوان بلا فارق، إلا أن قوانين الإجرام والوحشية، بالإضافة إلى ظروف صناعية تهبط بالإنسان إلى مستوى الحيوان، تلعب دوراً أكثر مما أتيح لنظيرتها فى فرنسا . غير أن قبساً من ضوء الشمس يشق طريقه وسط هذا الظلام الدامس، بمجىء قانون الإصلاح النيابى، وهو أعظم أحداث التاريخ البريطانى، يكشف عن عصر جديد لم يعد طابع التشريع فيه هو الأنانية المطلقة تسرى إلى نصوصه كلها، وإنما هدف متناسق هو القضاء على الفروق الجائرة وما تحدثه من صدع . يأتى عقب هذا عصر، عولجت فيه المساوئ كلها بكل سرعة ممكنة وسرت السعادة إلى نفس كل إنسان بخطى سريعة، حتى اكتملت هذه السعادة فى الانتصارات البراقة التى حققتها حرب القرم، ولكن لم تكن انتصارات السلم بأقل بريقاً من

هذا ، من هذه الانتصارات ما نتج من انتعاش وازدهار بسبب تجارة القطن ، والفكرة العظيمة التى تمخضت عن الآلة البخارية التى أيقظت فى الناس حب الأسفار فى أقصى الأرض أن يحبوا بعضهم بعضاً بدلا من البغضاء التى سادت بينهم قبل ذلك ، وكذلك تلك الفكرة الجريئة التى أدت إلى امتداد طريق كهربى فى أعماق الأطلنطى ، كان من نتيجته أن توفرت لكل قرية ميزة لا تقدر بثمن ، إذ استطاعت الاتصال فوراً بأى مكان على سطح المعمورة . . أضف إلى ذلك الصحافة التى تقدم لعقول الناس نفس الموضوعات فى كل صباح ، فى قالب مستنير معتدل فى الغالب ، وعلى درجة كبيرة من الحذق والمهارة فى غالب الأحيان . . والبنادق والدروع الحديدية والمدفعية الثقيلة والطوربيد (كل هذه أيضاً من نعم السلم) . . كذلك الزيادة الضخمة فى استهلاك الشاى والسكر والكحول والكبريت الفوسفورى وغير ذلك . وسأعفى القارئ مؤونة أى عرض لما كتب فى الفصول الخاصة بفرنسا وبروسيا والنمسا وإيطاليا وتركيا والولايات المتحدة والبابوية ، وأمضى مباشرة لخاتمة المؤلف .

« تاريخ البشرية سجل للتقدم — سجل تكامُل المعرفة وازدياد الحكمة ، سجل التطور المستمر من مرتبة سفلى إلى مرتبة عليا من الذكاء والآدمية المكتملة . . وكل جيل ينقل إلى الجيل الذى يليه ، تلك الكنوز التى توارثها بعد أن يكون قد صقلها بتجاربه وأضفى عليها ألواناً كثيرة من انتصاراته كلها . هــذا التقدم يمضى فى سرعة غير منتظمة ، وقد يتوقف فى بعض الأحيان ، ولكن الركود ظاهرى لا أكثر ولا أقل . . لقد شاهد القرن التاسع عشر تقدماً سريعاً لم يسبق له مثيل ، لأنه شاهد القضاء على العوائق التى وقفت حجر عثرة فى سبيل التقدم . . . والاستبداد ، هو الذى يعوق ويُحبط القوى التى يسرتها القدرة الإلهية لتقدم الإنسان . ومن شأن الحرية أن تضمن لهذه القوى نطاقها الطبيعى ، ونشاطها . . . ونضوج الكيان

الآدمى ، وقد نجا من عبث شائن كانت تفرضه إرادة أنانية للأمراء ، قد غدا الآن متروكاً للتنظيم الخيّر الذى تفرضه قوانين إلهية عظيمة » .

وهذه الأحاديث المسرفة ، إن لم يكن قد مضى وقتها حين نشرها لأول مرة ، فلا جدال فى أنها غَدَتْ عتيقة بالية بعد نشرها بعشر سنوات ، فى الوقت الذى كانت فيه تطبع مرة ثانية . . تفصيل ذلك أن نظرية سبنسر التطورية ، بما دأبت عليه من الاعتقاد فى أن الخصائص المكتسبة بالمران ، يمكن أن تنتقل بطريق الوراثة للكائن الحى بالإضافة إلى اعتقاد آخر ، فيما يطبع قانون الطبيعة من إشفاق أو عطف قصد به خير الكائنات — هذه النظرية كانت قد أعقبتها فى هذه الفترة ، فلسفة طبيعية جديدة أقتم لوناً من الأولى . . لقد ألقى هكسلى فى عام ١٨٩٣ محاضرته عن « التطور وعلم الأخلاق » ، التى قرر فيها أن التقدم الاجتماعى كان ممكناً ، عن طريق واحد فقط ، هو تفادى القانون الطبيعى . وذلك عن طريق اعتراض « العملية الكونية » فى كل مرحلة من مراحل نشاطها ، واستبدالها بعملية أخرى يمكن أن نسميها العملية الأخلاقية .

وحياة الإنسان ما دامت خاضعة لقانون الطبيعة ، لا تفرق شيئاً عن حياة الحيوان الذى يختلف عن سائر الحيوانات الأخرى لشىء واحد ، هو أنه أعطِىَ قدراً أكبر من الذكاء : وهنا اختتم حديثه بقوله إن نظرية التطور لا تنهض أساساً للأمل فى مستقبل مثالى للبشرية . ولقد كان من نتيجة هذا التفكير ، أن انصرف المؤرخون إلى دراسة الماضى فى روح جديدة لا تعرف التحيز . لقد ابتدأوا التفكير فى هذا الماضى على أنه النطاق المشروع للدراسة لا تعرف الهوى ، فلا بد إذن أن تكون دراسة علمية بحتة بمعزل عن الروح الحزبية ، عن المديح أو اللوم . ابتدأ هؤلاء فى نقد « جيبون » لا لأنه انحاز إلى الكفة التى تناهض المسيحية بالذات ، ولكن لأنه انحاز إطلاقاً . كذلك نقدوا ماكولى ، لا لأنه من مؤرخى حزب

« الهويج » ، ولكن لأنه مؤرخ حزبى . . فقط . . كان هذا هو زمن المؤرخين « سطبز » و « ميتلاند » الزمن الذى استطاع فيه المؤرخون الإنجليز ، لأول مرة ، إتقان أساليب البحث العلمى التحليلى الموضوعى نقلا عن كبار العلماء الألمان ، كما استطاعوا أن يتعلموا دراسة الحقائق بكل تفاصيلها استناداً إلى البحث العلمى الدقيق .

(د) برى Bury : ومؤرخ واحد من مؤرخى هذه الفترة هو الذى ينفرد بثقافة فلسفية من طراز مختلف كل الاختلاف ، لم يكن برى عقلية فلسفية من النوع القوى ، ولكنه اطلع على قدر معين من الفلسفة وأيقن أن هناك مشكلات فلسفية مرتبطة بالبحوث التاريخية . . لذلك كان لإنتاجه طابع خاص ينبئ عن وعيه الشخصى يطبع ما كتب . . تفصيل ذلك ما قاله فى صراحة غير مألوفة ، فى مقدمة كتابه عن « تاريخ اليونان » من أنه كتب هذا الكتاب من وجهة نظره الخاصة . وفى مقدمة طبعته لجيبون يعرض لشرح المبادئ التى استند إليها فى هذه الطبعة ، وفى عدد من المطبوعات المتفرقة يعرض لشرح بعض النقط فى النظرية التاريخية . كذلك عرض لعلاج بعض مؤلفات نصف فلسفية ، من ذلك كتاب تاريخ عن « فكرة التقدم » وكتاب أقل منه حجما عنوانه : « تاريخ لحرية الفكر » .

ويظهر برى فى كتاباته هذه على أنه من أنصار المذهب الوضعى فى النظرية التاريخية ، ولكنه واقعى من النوع المهوش المتضارب ، فهو يرى أن التاريخ ، قياساً إلى المنهاج الوضعى الحقيقى يتألف من مجموعة من الحقائق المنفصلة بعضها عن بعض ، بحيث يمكن لكل حقيقة من هذه الحقائق أن تتعرض للإثبات أو البحث بمعزل عن الحقائق الأخرى . من أجل ذلك استطاع أن ينتج إنتاجاً من النوع الغريب — ذلك هو تنقيح إنتاج جيبون والسمو به إلى الإنتاج الحديث ، عن طريق الهوامش التى أضافت إلى هيكل المادة المكتوبة فى صفحاته كلها كثيراً من الحقائق ، التى كان قد

تثبت من صدقها فى نفس الوقت ، ومن دون أن يتنبه إلى أن اكتشاف هذه الحقائق إنما جاء من قبيل عقلية تاريخية تختلف عن عقلية جيبون نفسه ، مما انتهى به إلى نتيجة لا تختلف فى جوهرها عن النتيجة التى تترتب على استخدام آلة موسيقية لا بد منها ، لإحداث الاتساق والتنوع فى عناصر لحن موسيقى يرجع إلى عهد الملكة اليصابات . . لم يتبين إطلاقا أن حقيقة واحدة جديدة ، تضاف إلى مجموعة من الحقائق القديمة ، لا بد أن تكون قد تضمنت تغييراً يأتى على هذه الحقائق كلها . وهذا التقدير للتاريخ ، على أنه يتألف من أجزاء منفصلة كان قد تبلور فى أحسن صورة للقراء الإنجليز فى المؤلفات التاريخية التى كتبت فى كمبردج عن التاريخ الحديث والمتوسط والقديم ، وهى مادة ضخمة مجموعة حيث تجد الفصول أو حتى الأقسام المختلفة للفصل الواحد ، قد كتبها مؤرخون مختلفون بحيث تكون مهمة الطابع منصرفة إلى جمع ثمرة هذا الإنتاج الضخم فى مؤلف واحد . كان « برى » أحد هؤلاء المحررين ، ولو أن المشروع الأصلى كان من عمل لورد أكتون قبل ذلك بجيل .

ولو أننا تتبعنا تطور تفكير برى[1] ، فيما يختص بأسس التاريخ ومناهج بحثه ، لوجدنا أنه فى عام ١٩٠٠ يقنع بالعرض لموضوع بقاء الإمبرطورية الشرقية ، استناداً إلى نظرية المذهب الوضعى فى المعرفة من دون أن يحيد عنها . . فهو حين يعرض لحادثة ، لا يعرض لها بوصفها حادثة لها طابعها وتقديرها الخاص ، ولكنها مثل على سلسلة أحداث من طراز معين يمكن أن تُفَسَّر عن طريق اكتشاف سبب لا يفسر هذه الحادثة وحدها ، ولكن يفسر كل الأحداث من هذا الطراز العام . وهذه هى نفس الطريقة التى تقع فى العلوم التجريبية فى الكون المادى ، وفقاً لأساليب التحليل التى يلجأ

---

(١) وأنا أقول هذا استناداً لمراجعتى « للموضوعات المختارة » التى طبعت بعد موته والتى قام بطبعها هـ . و . ف . تمبرلى (كمبردج ١٩٣٠) فى المجلة التاريخية الإنجليزية ١٩٣١ ص ٤٦١ .

إليها المنطق الوضعى (التجريبى) : وفى عام ١٩٠٣ حين ألقى محاضرته الافتتاحية فى كمبردج ، ابتدأ يرى الثورة على هذه الطريقة . . لقد قال فى هذه المحاضرة أن التفكير التاريخى ، بالشكل الذى نتصوره الآن شىء جديد فى هذا العالم ، لا يزيد عمره عن قرن واحد ، وهو يختلف عن العلوم الطبيعية كل الاختلاف ، ولكن له طابعه الخاص به ، بما يقدم للبشرية من صورة جديدة لهذا العالم بالإضافة إلى أسلحة جديدة يتسلح بها العقل . . ثم تساءل ما الذى قد نعجز عن أن نفعله بهذا الكون الذى نعيش فيه ، إذا ما أصبحنا على بينة من ممكنات هذه الطاقة العقلية الجديدة تنشط تجاه هذا الكون ؟ هنا نلمس الطابع الخاص الذى ينفرد به التفكير التاريخى ، فيما أورد من إيضاح وتصوير قاطع بيِّن ، ولكن «برى» حين يستطرد للتساؤل عن ماهية هذا الشىء الجديد ، يجيب بقوله : « ما التاريخ إلا علم من العلوم لا أكثر ولا أقل . . الواقع أن المحاضرة تفرض علينا عقلية تتميز بين فكرتين . . الأولى غامضة ولكنها قوية تعرض للفرق بين التاريخ والعلم ؟ . والثانية واضحة ولكنها مثبطة تعرض للتطابق التام بين الدراستين بصورة لا تفرق بين دراسة وأخرى وقد بذل « برى » مجهوداً عنيفاً للتحرر من هذه الفكرة الأخيرة ، ولكنه أخفق .

ولكن هذا الإخفاق كان باعثاً له على معاودة الكرة فى العام الثانى فى محاضرة موضوعها « مركز التاريخ الحديث فى محيط المعرفة » تساءل فى هـــذه المحاضرة : هل يعتبر التاريخ مجرد اختزان الحقائق التى تجمع لخدمة أبحاث علماء الاجتماع وعلماء الإنسان ، أم هو دراسة مستقلة خليقة بأن تدرس إبقاء على قيمتها وحدها ؟ ثم هو لا يستطيع الإجابة على هذا السؤال لأنه يرى أنه سؤال فلسفى ، ويدرك أنه خارج دائرة اختصاصه . ولكنه مع ذلك يجيب عليه من وجهة النظر الافتراضية — فيقول لو أننا استندنا إلى الفلسفة الطبيعية ، لكان لزاماً علينا أن ننتهى إلى أن تكييف التاريخ فى إطار

مثل هذه النظرية يجب أن يخضع لعلم الاجتماع أو علم الإنسان ، ولكن لن يصدق هذا فيما لو فسرت المعرفة استناداً إلى الفلسفة المثالية[1] . . . تفصيل ذلك أننا لو ذهبنا إلى أن التفكير لم يأت نتيجة لعمليات الطبيعة (ألوان النشاط فى الكون المادى كله) وإنما هو الافتراض العلمى السابق لهذه العمليات ، لاستتبع هــذا أن للتاريخ الذى يعتبر التفكير خاصته المميِّزة وقوته الموجهة لنشاطه ، ينتمى إلى سلسلة أخرى من الأفكار ، تختلف فى وضعها عن الكون المادى الطبيعى ، ومن ثم يتطلب تفسيراً يختلف عن التفسير السابق » .

وهنا نترك هــذا الموضوع . . لقد كانت هذه اللحظة مرحلة خطيرة فى تطوره العقلى . ذلك أن إيمانه بجلال التفكير التاريخى وقيمته ، اصطدم اصطداماً صريحاً بثقافته وأسس هذه الثقافة المستمدة من المذهب الوضعى . وإذ كان يجد لزاماً عليه الدفاع عن التاريخ ، لم يكن له بد من قبول النتائج .

وفى عام ١٩٠٩ نشر مقالا عن « نظرية داروين والتاريخ » تعمد فيه مهاجمة الفكرة التى تذهب إلى أن الأحداث التاريخية ، يمكن أن تفسر بالرجوع إلى قوانين عامة . هو يسلم بسريان هذه فى سياق متناسق أو متسق ، ولكنه لا يسلم بوجود قوانين ، ثم يقول إن الذى يوجه هذه الأحداث فى الواقع هو « التطابق الذى يأتى عرضاً » مثل ذلك الموت المفاجئ لزعيم ، والزواج الذى لا يأتى بذرية . بل إن العنصر الفعال بصفة عامة ، هو الدور القاطع الذى يلعبه الطابع الفردى أو الظاهرة الفردية ، وتلك هى الظاهرة التى يتعمّد علم الاجتماع خطأ أن يستبعدها ليسهل بذلك مهمته ، التى تنحصر فى

---

(١) يريد – جرياً وراء الفلسفة المثالية "Idealistic philosophy" أن يقول إن التاريخ لن ينصرف فى هذه الحالة إلى العرض لأحداث الزمان والمكان "Unique events in Time & Spaec" إنما ينصرف إلى « المثل » أو بتعبير أدق « الكليات » "Universals" أو « المجردات "Abstarctions" التى تعتبر سابقة لعمليات الطبيعة أو لنشاط الإنسان فى هذا الكون المادى بصفة عامة وهى وحدها التى توجه هذا النشاط وتسيطر عليه .

إلحاق التاريخ بالعلم الذى تقوم قوانينه على تناسق فيما بينها :: تفصيل ذلك أن « موضوع الأحداث العرضية » هو الذى لا ينفك عن التدخل فى كل شىء كعامل من شأنه إحداث الاضطرابات فى العمليات التاريخية .. وفى موضوع آخر كتبه فى عام ١٩١٦ بعنوان « أنف كيلوبطرا » يعيد نفس الفكرة .. يقول إن التاريخ لا يخضع لتوجيه أحداث متعاقبة يفسرها قانون السببية على الصورة التى يتألف منها موضوع البحث فى العلم ، ولكن يخضع « لاصطدام يأتى عرضاً بين حلقتين أو أكثر من حلقات الأحداث المستقلة ، التى ترتبط فيما بينها بقوانين السببية » وهنا نجد أن نفس الكلمات الواردة فى سياق برهان « برى ترديد لكلمات المؤرخ كورنو "Cournot" فى كتابه « آراء عن سر الأفكار والأحداث فى العصر الحديث » (باريس ١٨٧٢) حيث يعرض لتفسير فكرة عن الصدفة (أو الأحداث العرضية) تستند إلى التفرقة بين « الأسباب العامة » ، « والأسباب الخاصة » وحيث تعرف الصدفة على أنها « الاستقلال المتبادل لعدة حلقات من الأسباب والنتائج التى تلتقى عرضاً » : وثمة ملاحظة وردت فى كتاب برى « فكرة التقدم[1] » ، لو أضيفت إلى حاشية عن « فلسفة داروين والتاريخ[2] » لكانت إيحاء بأنه اشتق نظريته هذه من « كورنو » ولكن الأخير مع ذلك يطوّر نظريته هذه ، عن طريق إيضاح أن الشىء متى قيل عنه أنه مجرد عرض من الأعراض ، أصبح من العسير أن يكون له تاريخ . وفى اعتقاده أن الوظيفة الحقيقية للتاريخ هى التفرقة بين ما هو « عرضى » وما هو « حتمى » من الحوادث . الواقع أن برى يحاول تطوير هذه النظرية ، أو قد تكون هذه محاولة نحو تفتيتها عن طريق إضافة نظرية أخرى إليها . نظرية تذهب إلى أننا ما دمنا قد أخذنا بفكرة الطابع الفردى أو « الظاهرة الفردية » فى وصف الأحداث

---

(١) لندن ١٩٢٠ ص ٣٦٨ .

(٢) "Selected Essays, P. 37."

التاريخية ، فلابد أن يكون كل شيء في التاريخ من قبيل الظاهرة العرضية ، فلا محل للقول « بحتمية » أو « جبرية » ، تسيطر على الأحداث ، ولكنه بعد إيضاح المعنى الذي يقصده في هذا الصدد ، يختم موضوعه بقوله « إن تقدم الوقت كفيل بأن يقلل من أهمية الأحـــداث المحتملة الوقوع في التطور الإنساني ، وكذلك سوف تتضاءل سيطرة الأفعال العرضية على سياق الأحداث » ؛

والفكرة التي يخرج بها القارئ من الفقرة الأخيرة في هذا الموضوع تبعث فيه الألم .. تفصيل ذلك أن « بري » قد عانى مشقة كبرى في الاثنتي عشرة سنة الماضية ، حتى انتهى إلى فكرة في التاريخ ، تقول بأنه المعرفة التي تنصرف إلى الإحاطة بالظواهر الفردية . . وقد تبين في المراحل الأولى لنشاطه في هذا المضمار ، أهمية هذه الفكرة بالنسبة لقيمة التفكير التاريخي ومركزه بين سائر الدراسات ، ولكنه في عام ١٩١٦ ، لم يكن مغتبطاً بما اكتشفه ، حتى لقد كان على استعداد للتخلي عنه — إذ كان يرى هذا « الطابع الفردي » للأحداث عنصراً غير متعقل ، لأنه عنصر عرضي في هذا العالم ، كما كان يأمل في المستقبل أن يستبعد هذا العنصر في يوم من الأيام بفضل تقدم العلم . ولو أنه كان على بينة من حقيقة فكرته هذه لأدرك أمرين : أولهما أن أمله هذا لا سبيل إلى تحقيقه (لأنه كان في الواقع قد أثبت في الصفحات السابقة أن الأحداث العرضية بهذا المعنى الذي وضعه للكلمة لا بد أن تحدث) وثانيهما أن تعلقه بهذا الأمل ينطوي على خيانة لمهنته كمؤرخ .

وهذه الخاتمة المأساة التي لم يحدث أن أقلع عن التمسك بها ، جاءت نتيجة سوء تقدير من جانبه ، إذ الواقع هو أنه بدلا من تصوير هذا الطابع « الفردي » للأحداث على أنه جوهر العملية التاريخية ، لم يدر بخلده في يوم من الأيام أنه أكثر من تدخل جزئي عرضي ، يقحم نفسه في سياق متتابع من الأحداث ، التي يقوم صرحها العام على التتابع السببي ، أو تعاقب

الأحداث بفعل قانون السببية ، الذى يربط بين حلقة وأخرى من الحوادث .
لم يكن ليفهم هذه الفردية إلا بمعنى واحد فقط — هو الظاهرة غير العادية
أو الظاهرة الاستثنائية ، التى تعوق تعاقب الأحداث واتساقها ، فى حين أن
تتابع الأحداث فى صورته العادية معناه (فى نظره) سلسلة من الأحداث
ترتبط فيما بينها برباط السببية ثم هى مفهومه من الوجهة العلمية . ولكن
« برى » نفسه قد عرف ، أو سبق أن عرف فى عام ١٩٠٤ ، أن التاريخ
لا يتألف من أحداث ترتبط فيما بينها برباط السببية وأحداث مفهومة
من الوجهة العلمية ، . . تلك أفكار تصدق على تفسير الكون المادى والتاريخ
على حد قوله الصادق حينئذ « يتطلب تفسيراً آخر » . ولو أنه استطرد فى
التفصيل المنطقى للأفكار التى وردت فى موضوعه الأول ، لانتهى منها إلى أن
هذه « الفردية » التى تطبع الأحداث بدلا من ظهورها فى التاريخ بين آن
وآخر فى صورة « أحداث عرضية أو محتملة » ، إن هى إلا نسيج التاريخ
وحقيقته ؛ والذى حال بينه وبين الوصول إلى هذه النتيجة ، هو انحيازه إلى
المذهب الوضعى الذى أملى عليه أن « الفردية » على هذه الصورة ، لا سبيل
إلى فهمها وأن القوانين العامة أو القضايا العامة هى الصورة الوحيدة للمعرفة .

لذلك نرى أن « برى » ، بعد أن أدرك أن فلسفة « مثالية » هى الوحيدة
التى تستطيع أن تفسر احتمال قيام معرفة تاريخية ، يعود إلى الفلسفة « الطبيعية »
التى حاول استبعادها . والعبارة التى قال فيها « الحوادث المحتملة الوقوع فى
التاريخ » تفسر هذا الانهيار النهائى الذى أصاب تفكيره ، والذى يقصد بقولنا
« احتمال الوقوع » هو ما لا سبيل لنا إلى فهمه (لأنه محتمل ليس[1] باليقين
الذى يخضع لقانون) « واحتمال الوقوع » فى التاريخ ، إن هو إلا مجرد اسم
« للدور الذى تلعبه الأحداث الفردية » ، على نحو ما يبدو فى إطار الفلسفة
الوضعية ، التى لا تفهم شيئاً لا يندرج تحت القانون العلمى العام . . ولقد

(١) جملة تفسيرية من عنديات المترجم .

تحدث الأستاذ نورمان . ﻫ . بينس ، الذى خلف برى ، كأستاذنا الأول للتاريخ الرومانى والبيزنطى فى المراحل الأخيرة ، بمرارة « عن النظرية الهدامة التى تفترض الاحتمالية فى التاريخ » تلك النظرية التى طمست تفكير برى العميق فى التاريخ فى أخريات أيام حياته . وهذا نقد عادل . . لقد أنتج برى أحسن إنتاجه بإيحاء من عقيدة أملت عليه استقلال التفكير التاريخى وقيمته ، ولكن جو الفلسفة « الوضعية » التى شكلت عقليته أضعف هذه العقيدة ، وهبط باختصاص المعرفة التاريخية إلى مستوى الشيء الذى لا سبيل إلى فهمه ، لسبب واحد محدود هو أن هذا الشيء لم يكن موضوعاً من موضوعات التفكير العلمى .

(ﻫ) أوك شوت Oakeshott : ومع ذلك فإن « برى » ضرب للمؤرخين مثلا فيما يجب أن يبذل من محاولة تستهدف التفكير فى النتائج الفلسفية ، التى تترتب على دراسة التاريخ ، وهو مثل لم يذهب أدراج الرياح . ففى كمبردج اتبع هذا المثل على الأقل مؤرخ واحد من مؤرخى الجيل الثانى — مؤرخ أتيحت له المعرفة بالفلسفة إلى حد لم يبلغه برى ، الذى يتضاءل أمامه . هذا المؤرخ الذى أشير إليه هنا ، هو المستر ميشيل أوك شوت خريج كلية Caius الذى نشر كتاباً اسمه « المعرفة وأساليبها » (كمبردج ١٩٣٣) حيث عرض بالتفصل وبمقدرة ، للمشكلة الفلسفية للتاريخ . والقضية العامة التى يعرض لنقاشها هذا الكتاب هى أن « المعرفة صورة واقعية كاملة العناصر يقسمها التحليل إلى عنصرين . . عنصر يحاول معرفة الأشياء ، وعنصر هو نفس هذه الأشياء التى تحاول معرفتها » . ولن يقصد بالمعرفة هنا (ما قصده برادلى) — « الوعى المباشر » أو مجرد تعاقب الأحاسيس والمشاعر ، وإنما يقصد بها أيضاً ودواماً ، الفكر والقضايا المنطقية والأحكام ، التى تتعلق بحقيقة الكون المادى . ولا يوجد إحساس ، ما لم يكن فى نفس الوقت ، لوناً من ألوان التفكير ، ولا توجد فكرة بديهية ما لم تكن فى نفس الوقت قضية

منطقية ، ولا إرادة إلا هى — فى نفس الوقت — إدراك عقلى ، وهذه التفرقة بين الأشياء ، على نحو ما تفرق بين « الذاتى » و « الموضوعى » ليست من قبيل التعسف أو الوهم الذى لا حقيقة له ولا هى تصور لوناً من ألوان التشريح الخاطئ للمعرفة نفسها ، وإنما تمثل عناصر فى صرحها غير قابلة للتجزئة . ولكنها مع ذلك كله فوارق مميزة وليست بالأقسام ، وهى قبل كل شيء ، فوارق تخص العناصر التى تتألف منها المعرفة ، وليست من قبيل الفوارق بين عناصر المعرفة ، وشيء خارجى عن هذه المعرفة . . ومن ثم يكون التفكير على هذه الصورة شيئاً يختلف عما وصفه برادلى بقوله : إنه تشويه للمعرفة يتضمن تحطيم إدراكنا المباشر لها (أو ما تتسم به من صورة تبدو أمام العقل بصفة مباشرة) . الواقع أن التفكير هو المعرفة ذاتها ، والتفكير بوصفه معرفة لا تعرف التحفظ ، ولا الإيقاف ، ولا تعتمد على فرض سابق أو افتراض علمى — معرفة لا تعرف حداً ولا تندرج تحت قسم من الأقسام » ، هو فلسفة .

وهنا تضاءلت معضلة برادلى أمام هذا الحل الذى سما عليها : تفصيل ذلك أننا لم نعد نصور المعرفة على أنها إدراكنا المباشر للأشياء ، ولكنه إدراك يعتمد على وساطة أو تفكير هو من صميمها . ولهذا السبب لم تعد الحقيقة مقسمة إلى كائن « يَعْرِف » ولكن لا يمكن أن يُعْرَف (« يَعْرِف » لأن المعرفة التى لا يستطيع أن يقول أحدٌ بعدها « إنى أعرف » ليست من قبيل المعرفة إطلاقاً) والشيء الذى « يُعْرَف » ، ولكن لا يمكن له أن يَعْرِف : نريد أن نقول إن حق العقل فى معرفة نفسه ، قد ثبت مرة أخرى .

والآن يبرز أمامنا سؤال . . ما الفرق بين ألوان من التفكير ، كمثل التاريخ والعلم ؟ . . الواقع أن كلا منهما محاولة تستهدف فهم حقيقة الكون المادى (حقيقة المعرفة) من وجهة نظر معينة ، وتبعاً لمصطلحات قسم رئيسى أو فرع معين . . فالتاريخ هو الصورة التى نفكر بها فى هذا الكون المادى

على نحو المصادر التى تبدو أمامنا ، والطابع الذى يتميز به دون سائر الدراسات الأخرى ، هو المحاولة التى نبذلها نحو تنظيم معرفتنا بهذا الكون المادى كلها فى صورة الأحداث الماضية . : والعلم هو الصورة التى نفكر بها على نحو ما يبدو فى تقديرنا « الكمى » لظواهر المادية ، والطابع الذى يتميز به دون سائر ألوان المعرفة الأخرى ، هو محاولة تنظيم المعرفة كلها استناداً إلى نظريات القياس . ومثل هذه المحاولة تختلف اختلافاً كلياً فى أساليبها عن الفاسفة ، إذ الواقع هو أنه لا توجد فى الفلسفة مثل هذه الأسس الافتراضية ، أو القوانين الأولى التى لا تقبل الجدل . ولو أنا تساءلنا عن قانون علمى من نوع هذه الافتراضات ، يصدق على الفاسفة ، ثم بحثنا « أية أسس هذه أو قوانين تستند إليها الفاسفة فى تصويرها للكون المادى ؟ » لما وجدنا جواباً على السؤال . . تفصيل ذلك أن الفلسفة تستهدف فهم حقيقة الكون المادى ، ولكنها لا تبتدع أساليب بحث خاصة ، اكتفاء بهذا الهدف :

واقد عبر أوك شوت عن هذه الفكرة بقوله : بينما نجد أن الفلسفة هى المعرفة ذاتها ، نجد أن التاريخ والعلم وغير ذلك من الدراسات ، ليست إلا « أشكالا » من المعرفة .

تفصيل ذلك أن معرفتنا بالكون المادى تتشكل أو تخضع « لتكيف » علمى معين (Modification) (وهى فكرة مردها بالطبع إلى ديكارت وسپينوزا) حين نمسك بحلقة(1) من حلقاتها (أو ظاهرة من ظواهر الكون

---

(١) الفكرة هنا هى ما يعبر عنه فى المنطق الميتافيزيقى بقولهم "modality of judgment" والمقصود منها هو أن الأقسام الرئيسية للمعرفة "Categories" تتدرج تحت قوانين أو قضايا عامة ، وكل قسم فيها يبحث فى لون واحد من ألوان المعرفة : فالعلم أو قوانينه تعرض لظواهر المادة ، وعلم الإنسان يبحث فى نشأة الإنسان وتطوره ، كما أن علم النفس يبحث فى النفس الإنسانية وهكذا : فالفكرة رغم غموضها بعض الشىء فى هذه الفقرة إلا أنها مفهومة كما يتضح من قول برادلى أستاذ المنطق الميتافيزيقى 'Various disciplines deal with certain assigned phases of experience" على أن فكرة إخضاع ظاهرة من ظواهر الكون المادى لقانون عامى=

المادى) ثم تخضع هذه الظاهرة لافتراض علمى معين أو قسم رئيسى من أقسام المعرفة ، ثم نعمد بعد ذلك إلى الاستطراد فى تفصيل هذا الافتراض العلمى إلى الحد الذى يمكننا من أن نشتق منه « عالماً من الأفكار » : وليست هذه الأفكار (التى تستتبع هذا الافتراض العلمى[1] وتفصيله) جزءاً من إدراكنا للكون المادى نفسه ، كأن تكون عنصراً من عناصر هذا الإدراك الحسى للموجودات المادية ، وإنما هى من نوع التفكير الذى ينبثق من وراء هذا الإدراك الحسى ، أو هى جنوح للفكر بمعزل عن فيض هذه المدركات الحسية ينساب فى غير هوادة . ولكنها مع ذلك كله ليست مجرد « دنيا أفكار » . ليست من قبيل الأفكار المنسقة فيما بينها فحسب ، وإنما هى طريق تصوّره معرفتنا بالكون المادى كله . . وليست هذه الأفكار مجرد « دنيا » أو منطقة محدودة من مناطق المعرفة ، تتيح لنا فهم موجودات مادية معينة بطريقة معينة ، وإنما هى « الدنيا » على نحو ما تتبينها عند النقطة التى أخضعناها « لتكييف » علمى معين (على النحو السابق) ومن ثم يصدق عليها هذا « التكييف » متى كان تقديرنا صحيحاً سديداً .

وإذن يكون التاريخ هو محيط المعرفة فى صورتها الكلية ، صورة تتألف من الأحداث الماضية ، ومن وجهة النظر هذه ، يكتب أوك شوت عن هدف التفكير التاريخى وطبيعته وموضوعه ، بحثاً يفيض بالقوة والعمق . ويبتدئ بحثه هذا بقوله إن التاريخ صورة من المعرفة الكاملة أو عالم قائم بنفسه . . إنه يتألف من أحداث متفرقة . . وهو بهذا يقذف بنفسه

= يفسرها وهو المقصود من كلمة "Modification" هنا يفسرها قول برتراند رسل بصدد منهاج البحث العلمى التجريبى "Science abridges, abstracts & Classifies" ووجود أقسام رئيسية تندرج تحتها ألوان المعرفة معناه أن الكون المادى من حيث التفسير لا يمكن أن يخضع لتكييف علمى واحد . (رسل)

(١) هذه عملية استنباط "Deduction" ومعناها الابتداء بالقانون العلمى ثم الاستطراد فى تفصيله على هذا الأساس .

فى هجوم عنيف على النظرية الوضعية فى التاريخ ، التى تذهب إلى أنه سلسلة من الأحداث بمعزل عن بعضها البعض ، بحيث يمكن لكل حدث من الأحداث أن يفهم (إذا أمكن لشىء إطلاقاً أن يفهم بمثل هذه الصورة المستقلة) بمعزل عن الأحداث الأخرى . ثم يقول فى ختام حديثه : « إن القول بوجود سلسلة تاريخية (ص٩٢ من الكتاب) أمر مزعج . ذلك أن التاريخ لا يتألف من سلسلة ، ولكن من صورة كاملة من المعانى ، ومعنى ذلك أن أجزاءه المختلفة يتصل بعضها ببعض ، وينقد بعضها البعض ، وتصبح مفهومة بفضل اعتمادها على بعضها البعض .

. . . يقول بعد هذا إن التاريخ ليس بالصورة الكاملة ، ولكنها صورة قوامها الأفكار ، فليست بالصورة التى تتألف من الحوادث الموضوعية ، التى يعمد المؤرخ بطريقة من الطرق إلى بعثها من ماض سحيق ليخلق منها موضوعاً للمعرفة الحاضرة . إن التاريخ هو « عالم الأفكار » عند المؤرخ ، « إن الفارق بين التاريخ على صورته التى حدث بها (سياق الأحداث) ، والتاريخ على نحو تفكيرنا فيه ؛ أى أن الفارق بين التاريخ نفسه ، والتاريخ الذى يستطرد وفق الصورة المجردة فى تفكيرنا ، لا بد أن يتلاشى . ليس هذا فارقاً خاطئاً قط ، ولكن لا معنى له إطلاقاً (ص٩٣) . والذى يعمله المؤرخ حين يتخيل أنه يدرك الأحداث الماضية مجرد إدراك ، على الصورة التى حدثت بها فى الواقع ، هو أنه فى الحقيقة ينظّم وعيه الحاضر ، وتلك هى الصورة التى نتبينها حين ندرك استحالة الفصل بين « الصورة التى كوناها لأنفسنا » وبين « تفسيرنا لها » (ص ٩٤) : وليس معنى هذا أنها « عالم » يتألف من مجرد الأفكار ، إذ الواقع هو أن « الأفكار » وحدها من قبيل المجردات « abstractions » التى لا وجود لها ، فى محيط المعرفة : إن أفكار المؤرخ مثلها كمثل الأفكار الحقيقية تستند إلى النقد ، هى أفكار صادقة وصورة من التفكير الصائب .

أضف إلى هذا أن مثل التاريخ ، كمثل كل ضروب المعرفة الأخرى التى تبتدئ بصورة نلمسها أمامنا تتألف من الأفكار ، وتنتهى بإحكام الصلة والتناسق بين أجزاء هذه الصورة : وتفصيل ذلك أن سلسلة الافتراضات أو المادة التاريخية التى يبتدئ بها المؤرخ ، ليست مستقلة عن تفكيره الخاص ، لأنها هى تفكيره التاريخى الخاص به فى مرحلته الأولى . إنها من قبيل الأفكار التى تبلورت فعلا على ضوء الأسس التى افترضها لبحوثه التاريخية : ونقد المعرفة التاريخية ، لا ينصبُّ فى أول الأمر على اكتشاف مادة لم تكن معروفة حتى هذه المرحلة ، وإنما ينصبُّ على مراجعة هذه الافتراضات المبدئية . ونجد نتيجة لهذا ، أن نمو المعرفة التاريخية لا يأتى عن طريق إضافة حقائق جديدة للحقائق المعروفة ، ولكن عن طريق تغيير الأفكار القديمة على ضوء الأفكار الجديدة « لا يمكن لعملية التفكير التاريخى إطلاقاً أن تكون عملية إدماج ، وإنما هى عملية تحويل صورة فكرية بدت عناصرها لنا إلى صورة أخرى ، هى فى حقيقتها أسمى معنى وأبعد مدى من الصورة فى معناها المحدود » (ص ٩٩) .

ذلك هو تفصيل الأسس الافتراضية العامة فى المعرفة : ولكن ما نوع الافتراضات العلمية التى نستطيع استناداً إليها ، أن نقول عن المعرفة التاريخية ، إنها تاريخ وليست معرفة بالمعنى الكامل ، أو معرفة فى صورة معينة من صورها ؟ الافتراض الأول هو فكرة « الماضى » ، ولكن التاريخ ليس هو الماضى على النحو الذى نفهمه من مضمون الكلمة . إن الماضى التاريخى ماض من نوع معين ، وليس بمجرد الماضى الذى نذكره ولا الماضى الذى نتخيله . ليس بمجرد ماض كان من الممكن أن يحدث ، أو كان يجب أن يحدث — ليس بالماضى كله ، لأنه بالرغم من أن الفارق بين ماض تاريخى وآخر غير تاريخى ، كان قد حدد بطريقة خاطئة تعسفية ، إلا أنه حقيقى . . كذلك لا نقصد الماضى الواقعى — الماضى الذى يربطنا نحن شخصياً على نحو

ما نتصور من حب ماضى بلادنا بدافع الوطنية ، جزاء ما حققته من أمجاد ، أو القيمة الدينية التى نعلقها على الظروف التى تمخضت عن عقيدتنا . إن الماضى التاريخى هو « الماضى من أجل الماضى » (ص ١٠٦) — الماضى إلى الحد الذى يمكن أن تصدق عليه كلمة « ماض » مختلفاً عن « الحاضر » ومستقلا عنه — ماض ثبت ثبوتاً قاطعاً وانتهى بكل ما يتبعه — ماض طواه البلى . . أو أن هذه هى الصورة التى يفكر بها المؤرخ فى الماضى ولكن التفكير فيه على الأسس ينسينا أن التاريخ « معرفة » ، والقول بأنه ماض ثبت ثبوتاً قاطعاً وانتهى بكل ما يتبعه ، معناه أنه ماض لا علاقة له إطلاقاً « بالمعرفة » الحاضرة ، ومن ثم لا تكون له علاقة بالمصادر التاريخية (لأن هذه المصادر موجودة دائماً) وكذلك لا سبيل إلى العلم به : « الذى حدث فى الواقع » وهو الذى تضطرنا إلى تصديقه هذه المصادر التاريخية فقط (ص ١٠٧) : وإذن تكون حقائق التاريخ حقائق حاضرة . إن الماضى التاريخى هو عالم « الأفكار » الذى تعيد المصادر التاريخية صورته الأولى فى الحاضر والذى يحدث فى الاستدلال التاريخى هو أننا لا نستدل على الماضى بالحاضر أو ننتقل من الحاضر للماضى ، لأن مثل هذا الانتقال فى المعرفة هو على الدوام انتقال فى إطار عالم حاضر يتألف نسيجه من الأفكار .

على أن هذا النقاش ، يسوقنا إلى تناقض فى النتيجة ، هى أن الماضى التاريخى — استناداً إلى هذا التفكير السابق — ليس من قبيل الماضى الذى يعيش فى إطار الحاضر ، ولذا يجب أن يكون هو الحاضر : ولكن ليس هو الحاضر بالصورة التى نصوّرها لأنفسنا أو مجرد الزمن المعاصر . وهو فى نفس الوقت ماض ، والقول بأنه يتضمن التعديل أو « التكييف » فى طابعه ، بوصفه لوناً من التجارب (المعرفة) . إن الماضى التاريخى لا يختلف عن العالم المعاصر الذى نعرفه ، بوصفه شيئاً يختلف عنه ، وإنما هو تنظيم خاص لهذا العالم الذى « نعرفه » على نحو ما يبدو فى الظواهر التى نمر عبرها ، أو التى تمر بنا ،

والتاريخ ما دام من قبيل المعرفة ، فهو من قبيل الحاضر المعاصر . . . ولكن لأنه تاريخ ، أو هو تكييف للمعرفة فى صورتها الكاملة كما تبدو فى الظواهر التى تمر بنا ، ولا بد أن يكون هو الماضى الذى لا يفتأ يثبت وجوده فى صورة مستمرة — ماض ليس بماض ، وحاضر ليس بحاضر (ص ١١١) :
ومعنى هذا فى اعتقادى هو أن تفكير المؤرخ ، ضرب من ضروب المعرفة الصادقة ، ولكن الذى تنصرف إليه « معرفته » هنا هو الصورة التى تتفاعل فى عقليته الآن : وما دام عاكفاً على تصوير هذه الصورة بمعزل عن روحه ومشاعره فقصرها على هذا الماضى ، فقد أخطأ فى تصويرها : إنه بذلك يتحصر فى أفق ضيق من خياله عن الماضى ، ما ينصب على « الحاضر» كله فى صورته الواقعية ، وليس هو الماضى إطلاقاً . ولكن هذا لا يتضمن أنه يرتكب أخطاء تاريخية فيما يتعلق بالماضى . ولا يوجد ماض إلا لشخص انصرف إلى التفكير فى إطار الصورة التى تصور هذا الماضى ، وهنا يكون الماضى بالنسبة له هو تلك الصورة التى يرسمها لنفسه عن تقدير وتحليل ، وهو فى هذا لا يخطىء بوصفه مؤرخاً ، والخطأ الوحيد الذى يرتكبه هو الخطأ الفلسفى ، الذى يجعله يرسم صورة للماضى هو فى واقعها صورة نعرفها فى هذا الحاضر بكل معالمها .

ولست أعتزم هنا تحليل كل هذا البرهان الذى يسوقه المؤرخ أوك شوت . فقد أنصف فى تبيان اتجاهه وطابعه العام ، والملاحظة الأولى التى نسوقها بصدده هى دفاعه دفاعاً كاملا عن استقلال التفكير التاريخى : ذلك أن المؤرخ سيد فى حدود اختصاصه ، فليس مديناً بشيء لرجل العلم أو غيره من العلماء . وهذا الاختصاص أو المادة التى يختص بعلاجها ، لا يقوم صرحها وعتادها على أفكاره وحدها — أفكار قد تتصل أو لا تتصل بأفكار مؤرخين آخرين أو بالماضى الحقيقى ، الذى يحاول كلهم معرفته ، ولكنه اختصاص ينتمى إليه المؤرخون جميعاً . وهو لا يقوم على أفكار تتصل بالتاريخ ، ولكنه

يقوم على التاريخ نفسه : ومن زاوية هذا التقدير الثنائى — استقلال التفكير التاريخى وموضوعيته ، وهما اسمان فقط لما يتميز به من طابع عقلى ؛ ومن أنه لون من ألوان المعرفة الحق — يستطيع أوك شوت بدون صعوبة ، أن يعرض بالنقد لأى فرع من فروع التاريخ استند فى علاجه إلى المذهب الوضعى ، سواء أكان هذا من تلقين « برى » الذى يشير إليه مراراً فى عمق ، أم نقلا عن أساليب علماء الإنسان الذين نهجوا نهج الفلسفة الطبيعية ، بما فى ذلك كبيرهم السير جيمس فريزر . أضف إلى هذا ، أنه وإن كان لم يفعل ذلك فى الواقع ، إلا أنه فى مركز يخوّله الرد على الاعتراضات الفلسفية على فكرة التاريخ نفسها ، كتلك الاعتراضات التى ساقها المؤرخون أمثال بوسانكه ودكتور إنج .

وفى هذا كسب جديد قيم للفكر الإنجليزى . ولكن هناك مشكلة أخرى أستطيع بقدر فهمى له ، أن أقول إليه عجز عن حلها . وتفصيل ذلك أن التاريخ ليس فى نظره مرحلة ضرورية أو عنصراً من عناصر المعرفة على مصورة التى نتصورها ، وإنما هو مرحلة مختلفة عن الفكر جاءت نتيجة لتوقف لمعرفة عند مرحلة معينة . فإذا بدا لنا أن نتساءل لماذا يحدث مثل هذا التوقف لا نجد جواباً على هذا السؤال : وإذا تساءلنا هل يوجد ما يبرر مثل هذا التوقف ؟ كأن نقول إن له أثره فى إنضاج الفكر ، كان الجواب على هذا بالسلب ، والمعرفة الحقة التى لا يشوهها أو ينال منها مثل هذا التوقف هى الفلسفة وحدها ، وما المؤرخ إلا فيلسوف انحرف جانباً عن طريق التفكير الفلسفى ، لممارسة هواية من الهوايات ، وإن تكن مع ذلك هواية من النوع التعسفى ، لأنها لا تعدو أن تكون واحدة من عدد من مثل هذه الهوايات ، يتضاعف بحيث يجل عن الحصر . أما الألاعيب الأخرى فهى تلك التى تختص بدراسات العلم والحياة العملية : إن العملية التى عجز أوك شوت عن حلها ، هى المشكلة الخاصة بسبب وجود تاريخ ، أو ضرورة

وجود مثل هذه الدراسة إطلاقاً . ولا شك أنه كان يصوغ هـــذه المشكلة في عبارة أخرى : والذى أسميه أنا ، أنه عجز عن الإجابة عن هذا السؤال ، كان يصفه هو بقواه ، إنه كشف عن أن هذا السؤال لا إجابة عنه : وسيذهب أوك شوت إلى أن توقف المعرفة عند هذه المرحلة ، إن هو إلا حقيقة من الحقائق ، ولكنى أرى أن هذا الاعتقاد لا يتفق مع مبادئه الفلسفية : وتفصيل ذلك أن الحقيقة المجردة — بمعزل عن الحقائق الأخرى — تعتبر فى نظره (وفى نظرى أيضاً) منكراً من القول : تلك ظاهرة على حد تعبيره لا تمت بصلة إلى الحقيقة ، لأنها ظاهرة مجردة : ولو صدق أن الفلسفة « معرفة » من النوع الذى يستند إلى واقع الحياة المادية ، لضاقت ذرعاً بمثل هذه الأشياء ، ولما استطاعت الفصل بين « ما » و « كيف » (بين « ما » حقيقة ظاهرة من الظواهر و « كيف » حدثت أو تحدث هذه الظاهرة) ، وإذن يكون السؤال بشقيه سؤالا مشروعاً فرض نفسه علينا فى نفس الوقت : الشق الأول منه هو : ما هى بالتحديد تلك النقطة أو المرحلة المتضمنة فى نشاط المعرفة ذاتها ، أو فى طبيعة هذا النشاط ، والتى عندها تتوقف المعرفة من تلقاء نفسها لتكون تاريخاً ، وكيف تأتى هذه المرحلة من المراحل التطورية للمعرفة ذاتها ؟ والثانى : كيف ولماذا يحدث أن المعرفة حين تبلغ هذه المرحلة يحدث التوقف عندها أحياناً ؟ هذه الأسئلة لم يجب عنها أوك شوت ، وكان طريقه الوحيد للإجابة عنها ، هو أن يعمل ما لم يعمله فى الواقع — ذلك هو أن يعرض لموضوع « المعرفة » ذاتها فى صورة من الصور — صورة ترسم محيط « المعرفة » كلها ، يحدد فيها موقع هذه « النقطة » والنقط الأخرى ، التى يحتمل أن يحدث عندها مثل هذا التوقف .

وأجدنى مضطراً إلى الاعتقاد بأن السبب الذى من أجله لم يفعل هذا ، هو أنه بالرغم من إصراره على أن فكرته « المعرفة » ، لا تقر أن هذه المعرفة تتسرب إلى عقولنا بصفة مباشرة (على نحو المدركات الحسية) ، بل لا بد

لها من أن تنطوى على عملية تفكير وقضية منطقية والتسليم بحقيقة الكون المادى ، إلا أنه يعرض بالتفصيل لعلاج ما يستتبع فكرته هذه من نتائج : تتضمن فكرته هذه أن المعرفة ليست فيضاً من الأفكار ينساب بدون أن يخضع لحدود أو ضوابط ، ولكنها معرفة على بينة من حقيقتها ، أى أن لها خواصها التى نستطيع أن نتبينها . وتتضمن فكرته هذه أن أشكال المعرفة (الدراسات المختلفة) تنبثق من هذه الخواص، ومن ثم لا يمكن لهذه الأشكال فى ناحية من نواحيها ، أن تكون عرضية بل ضرورية . لا يمكن أن تكون جنوحاً عن مجرى المعرفة ، ولكنها سريان طبيعى لها ، أو تيارات أو دوامات فى مجراها ، فهى بذلك أجزاء لا تتجزأ من فيضها . وتتضمن هذه الفكرة أن هذه الأشكال الخاصة للمعرفة ، على نحو ما يبدو فى دراسة التاريخ ، يجب أن نصوّرها على أنها من نسيج المعرفة فى إطارها الكامل .

وهذا العجز عن تفسير الكيفية ، والسبب الذى من أجله تظهر الدراسة التاريخية فى إطار عالم المعرفة ، بوصفها شكلا من أشكال هذه المعرفة لا بد منه ، وقد انتهى ، ما لم أكن مخطئاً فى تفكيرى ، إلى عجز فى تبيان خاصة واحدة من خواص التاريخ نفسه . لقد رأينا المعضلة التى يعرضها أوك شوت : وتفصيلها أن موضوع التفكير التاريخى ، هو الحاضر أو الماضى : أن المؤرخ لينظر إليه على أنه الماضى ، ولكن هذا هو موطن الخطأ فى تقديره . وهذا فى الواقع هو الخطأ الفلسفى الذى خلع عليه صفة المؤرخ ، لأن التاريخ فى الحقيقة ينصرف إلى الحاضر ، على أن هذه المعضلة ترتبط بمعضلة أخرى ابتدأ بها برهانه كله : تلك هى أننا لا بد أن نختار بين اثنين : إما أن نفكر فى المعرفة التاريخية من الناحية الذاتية على النحو الذى تبدو فيه للمؤرخ ، أو أن نفكر فيها من الناحية « الموضوعية » على النحو الذى تبدو فيه للفيلسوف . ولكن واضح أن الدراسة التى نعرض لها دراسة فلسفية ، ولذلك يجب علينا أن نرفض وجهة نظر المؤرخ بأكملها . ولكن الذى يتضح لى فى سياق

بحوثه هو أنه بدلا من أن يلتزم حدود هذا المنهاج ، سلك طريقاً بين شقى هذه المعضلة الثانية ، فعرض لطبيعة المعرفة التاريخية على النحو الذى يتصوره مؤرخ وفيلسوف فى نفس الوقت ، وأنا أقول هذا لأن عرضه لطبيعة التاريخ حين يستطرد فى التفصيل ، يوضح بعض النقط التى تتعلق بالمبدأ ، والتى قد يتسبب عن التخبط والخطأ بشأنها ، أن يضطرب عمل المؤرخ كما حدث ذلك فعلا ، وما لم أكن مخطئاً فى تقديرى ، أعتقد أن أوك شوت نفسه ، مؤرخ من النوع القوى ، لأنه استطاع إيضاح هذه النقط . ولقد سرت فلسفته إلى أعماق تاريخه ، ولكن بدلا من أن تنتهى به هذه الفلسفة ، إلى وضع تستند فيه الدراسة التاريخية — رغم احتفاظها بطابعها الذى لم تحد عنه — إلى أسس جديدة قوية هى أسس التفكير الفلسفى ، نجد أن هذه الدراسة التاريخية نفسها قد بعثت بعثاً جديداً مستنيراً بتأثير هذا الفكر الفلسفى (أو هذا اللون من التفكير) .

والآن فلنعد إلى المعضلة الأولى : فلنا أن نختار بين الماضى أو الحاضر لا الاثنين معاً : ويذهب أوك شوت إلى أن المؤرخ لم يصبح مؤرخاً إلا لسبب واحد ، هو الخطأ الفلسفى الذى حدا به إلى التفكير بأن الحاضر هو الماضى : ولكنه هو نفسه محق فى هذا الخطأ ، والخطأ الذى يُمْحَق ، لو كنا على بينة مما يتبع تفنيده من نتائج ، يفقد سلطانه على العقل . لذلك نجد أن محق هذه الفكرة ، لا بد أن ينتج عنه ظاهرة واضحة هى اختفاء التاريخ ، بحيث لن يكون بعد ذلك لوناً من ألوان المعرفة . ولكن هذا لم يحدث لأن أوك شوك لم يزل على اعتقاده أن التاريخ لون من ألوان النشاط الفكرى الحقيقى المشروع ، فما السبب فى هذا ؟ الذى أستطيع أن أفترضه هنا ، هو أن ما زعموا بأنه خطأ ليس من قبيل الخطأ إطلاقاً . وهنا نجد للمرة الثانية مهرباً بين شقى المعضلة التى نحن بصددها : وتفصيل ذلك أن المؤرخ ، لو أنه اعتقد أن ماضيه قد أتى عليه البلى ، لكان مخطئاً بلا جدال . ولكن أوك شوت يفترض

أنه لا يوجد حل ، أو بديل ثالث من أحد اثنين : إما ماض طواه البلى ، أو ماض هو الحاضر بكل معانى الكلمة : أما البديل الثالث فهو الذى يضفى على الماضى صفة الحياة ، فهو ماض ، ولكن لأنه كان من قبيل التفكير ولم يكن مجرد حادثة طبيعية ، نستطيع تصويرها فى إطار الحاضر ، وبهذا التصوير ، وفى حدود هذا الإطار نضفى عليه صفة الماضى : ولو أنا استطعنا قبول هذا البديل الثالث ، لانتهينا إلى نتيجة ، هى أن التاريخ لايقوم على خطأ فلسفى ، ولهذا لن يكون بهذا المعنى لوناً من ألوان المعرفة ، وإنما هو عنصر من العناصر الجوهرية فى صرح المعرفة نفسها .

والسبب الذى من أجله استبعد أوك شوت ، هذا البديل الثالث (الأمر الذى أقدم على فعله بدون مناقشة أو إشارة إليه) هو فى اعتقادى مرتبط بعجزه عن تقدير نتائج تسليمه ، بأن المعرفة تحتوى بين طياتها على عنصر وسيط فى نشاطها ، هو نشاط الفكر ، أو الحقيقة الموجودة فى هذا الكون المادى : وإذا كنا بصدد مجرد لون من ألوان المعرفة المباشرة ، على نحو ما نتكلم من مجرد شعور (لو صح أن مثل هذا الشعور المجرد له وجود) حق لنا أن نقول إن ما ينطوى عليه هذا الشعور فى داخله ، لا يوجد ما يقابله فى العالم الخارجى : وتفصيل ذلك أن التفكير الذاتى يحتفظ « بذاتيته » فلن يكون « موضوعياً » فى نفس الوقت، ولكن إذا ما كنا بصدد لون من ألوان المعرفة يستند إلى وسيط (بين الذاتى والموضوعى) ، أو فكر ، فإن الشىء الذى نعرفه « حقيقى » ومعرفتنا له معرفة « بالحقيقة » : وإذن فمتى انصرفت المعرفة التاريخية إلى الفكرة ، كان الشىء الذى نعرفه أو نفكر فيه على أنه ماض ، هو ماض فى الحقيقة (وليس بالحاضر) ؛ والقول بأنه « الحاضر » فى نفس الوقت لا يمنع من أنه الماضى ، كما أن إدراكى لشىء بعيد — إذا لم يقتصر معنى الإدراك على الإحساس ولكن على الفكر أيضاً — لا يمنعنى من القول بأنى أراه هنا رغم وجوده هناك : ولو أنى نظرت إلى

الشمس ، وتأثرت عيناى ببريقها لكان تأثرى بهذا البريق فى مكانى هذا فقط وفى شخصى ، وليس فى الشمس ، ولكنى ما دمت أدرك الشمس ، فأنا بتفكيرى « بأن البريق الذى يؤثر على عينى صادر من السماء » ، أدرك أن الشمس هناك بعيدة عنى : وكذلك يفكر المؤرخ فى الإحداث التى يعرض د راستها على أنها بعيدة عنه ، يفصل بينه وبينها الزمن ، ولكن لأن التاريخ معرفة تستند إلى الفكر ، وليس من قبيل المعرفة التى تصل إلينا بطريق مباشر ؛ فى استطاعته أن يفكر فى هذه الأحداث ، على أنها ظاهرة تتعلق بالماضى الذى حدثت فيه ، وبالحاضر الذى يعيش فيه — ظاهرة تتعلق بمعرفته التاريخية المباشرة الآن ، ولكن بمعرفته بصفة غير مباشرة ، ما دامت قد حدثت فى الماضى .

ولكن بالرغم من أنه لم يتبين هذا البديل الثالث ، على النحو الذى فصلناه ، فلا جدال فى إنتاجه لا يضرب الرقم القياسى فى التفكير الإنجليزى فى التاريخ فحسب ، وإنما يسمو سمواً كاملا على أسس المبدأ الوضعى التى اختلطت بهذا التفكير ، والتى حاول عبثاً التخلص منها لمدة نصف قرن على الأقل . وإذن يبشر هذا الإنتاج بآمال كبيرة مستقبلة فى كتابة التاريخ الإنجليزى . نعم أخفق هذا الإنتاج فلم يستطع أن يثبت أن التاريخ لون ضرورى من ألوان المعرفة . والذى استطاع إثباته فقط ، هو أن الناس أحرار فى أن يكونوا مؤرخين ، لا أنهم مضطرون لأن يكونوا مؤرخين : ولكن هب أنهم آثروا أن يكونوا مؤرخين : فهنا برهن هذا الإنتاج على أن لهم مطلق الحق ، بل عليهم الواجب الذى يلزمهم بأن يعرضوا لهوايتهم هذه ، استناداً إلى أساليب بحث خاصة بها ، بدون إقحام دراسة من الدراسات الأخرى أو مقارنات متشابهات من بحوث خارجية .

(ه) توينبى Toynbee : وعلى سبيل المقارنة بإنتاج أوك شوت ، الذى يمثل انتقال التفكير التاريخى من مرحلة أسلوب البحث الوضعى إلى مرحلة

جديدة أخرى ، أستطيع أن أسميها المرحلة المثالية[1] ، عن طريق النقد الفلسفى للأسس الفكرية التى يقوم عليها هذا التفكير ، وأذكر هنا ذلك الكتاب العظيم الذى ألفه الأستاذ توينبى ، وهو « دراسة التاريخ »[2] لما فيه من عرض جديد لكتابة التاريخ استناداً إلى أسلوب البحث الوضعى نفسه . لقد قدم لنا توينبى المجلدات الثلاثة الأولى من مؤلف أضخم من هذا اعتزم إصداره . ومهما يكن من أمر المادة التى جاءت فى مجلدته الأخيرة ، فلا جدال فى أن هذه المجلدات الثلاثة ، تحمل الإشارة الكافية إلى أسلوب بحثه وهدف هذا البحث . وهذا المؤلف من حيث تفاصيل المادة التى جاءت فيه ، له أبلغ الأثر بفضل ما احتواه من ثقافة بعيدة المدى واسعة الأفق ، إلى حد لا يكاد يصدق . ولكنى هنا لا أعرض للتفاصيل وإنما أعرض للأسس أو المبادئ . ويبدو لى أن المبدأ الرئيسى ، هو أن موضوع التاريخ ينحصر فى الحياة التى يحياها بعض الأقسام « الموحدة » من أنواع الإنسان ، وهى التى يسميها توينبى المجتمعات . وإحدى المجتمعات هى هيئتنا ، التى يسميها مجتمع المسيحية الغربية ، وأخرى هى الكتلة المسيحية الشرقية أو البيزنطية ، وثمة هيئة ثالثة هى المجتمع الإسلامى ، ورابعة هى المجتمع الهندى ، وخامسة هو مجتمع الشرق الأقصى : وكل هذه المجتمعات قائمة الآن باعتبارها مدنيات فى الوقت الحاضر : ولكن نستطيع أيضاً أن نتبين ما يشبه الحفريات ، التى تحمل آثار مجتمعات قد اندثرت ، ومجموعة واحدة من هذه الآثار بما فيها ، المسيحيون الشرقيون الذين يعتقدون فى طبيعة واحدة للمسيح ، والنساطرة ، إلى جانب اليهود والفريسيين ، وأخرى تتضمن

---

(١) يقصد المذهب المثالى فى نظرية المعرفة على النحو الذى أشرنا إليه والذى يتعارض مع المذهب الواقعى .

(٢) الأجزاء من ١ — ٣ لندن سنة ١٩٣٤ (كتب كولنجوود هذه الفقرة فى ١٩٣٦ ولكنها لم تراجع بعد هذا . والأجزاء من ٤ — ٦ من كتاب « دراسة التاريخ » قد نشرت فى عام ١٩٣٩) .

العناصر المختلفة فى البوذية ، وقبائل الجين Jains فى الهند : وهو يصف أوجه الخلاف والعلاقات القائمة بين هذه الجماعات بقوله ، إنها تمس الجوهر لا المظهر . أما أوجه الخلاف والعلاقات القائمة بين أفراد المجتمع الواحد ، على النحو الذى يمكن أن يوجد بين أثينا وأسبرطة ، أو فرنسا وألمانيا ، فهو يرى أنها من نوع آخر يختلف عن الأول . ويصفها بقوله ضيقة أو محدودة Parochial : وأما الدائرة التى يدرس فيها المؤرخ ، فتلك فياضة بألوان مختلفة لا حصر لها من الموضوعات . ولكن أهم هذه الموضوعات كلها هى تلك التى تختص بالفوارق والمميزات بين هذه الوحدات ، التى يسميها مجتمعات ، ودراسة العلائق القائمة بينها .

ويستند منهج البحث فى الدراسة إلى بعض المدلولات الفكرية العامة ، أو الأقسام الرئيسية التى تندرج تحتها ألوان المعرفة . وأحد هذه المدلولات العامة هو التبعية Affiliaiion والظاهرة الأخرى ، التى تتصل بها وهى الوراثة المستمدة من هذه التبعية Apparentation على النحو الذى نراه مثلا فى العلاقة بين مجتمعنا والمجتمع الهلينى ، وهو الأصل الذى انحدرنا منه من الوجهة التاريخية . وإنك لتجد أن بعض المجتمعات كمجتمعات Melchizedek لا تتبع لمجتمعات أخرى ، كما نجد أن مجتمعات أخرى ذات كيان منعزل ، لا تضم إليها أو تلحق بها مجتمعات أخرى : كذلك نجد أن بعض المجتمعات متصلة متشابكة فيما بينها ، بفضل ارتباطها بالمجتمع الذى هو الأصل فيها كلها هكذا . ولذلك نجد أنه من الممكن ترتيب المجتمعات ، استناداً إلى نظرية « التبعية » هذه ، بتقسيمها إلى أقسام مختلفة ، ترى فيها كلها خيط هذه « التبعية » ، يربط بين هذه الأقسام . وثمة قسم آخر من هذه الأقسام الرئيسية هو « المدنية » تمييزاً لها عن المجتمع البدائى . وتفصيل ذلك أن أى مجتمع من المجتمعات لا يعدو أن يكون واحداً من اثنين : إما بدائياً أو متمدينا ، والأغلبية الساحقة من هذه المجتمعات بدائية ، وهى مجتمعات

صغيرة نسبياً من حيث رقعتها الجغرافية وعدد سكانها ، وقصيرة الأجل نسبياً أيضاً ، وتنتهى حياتها فى الغالب عن طريق الضعف حين تقهرها جماعة « متمدينة » أو حين تبيدها جماعة أخرى غير متمدينة أيضاً . والجماعات المتمدينة ضئيلة العدد ، وكل واحدة منها تبدو أضخم من الجماعة البدائية ، ولكن الطابع الرئيسى الذى تتميز به ، هو أن الوحدة التى تؤلفها هذه الجماعات ، ليست من قبيل وحدة الفرد ، وإنما هى « الوحدة » التى تربط بين أفراد طبقة واحدة . ولا محل للقول بوجود شىء واحد اسمه « المدنية » ، إلا إذا قصدنا به ذلك الطابع المشترك ، « طابع التمدين » الذى يصدق على وصف مدنيات عديدة مختلفة . أما وحدة المدنية ، فتلك خرافة بعثت عليها الطريقة الخاصة التى درجت عليها مدنيتنا ، فى إقحام المدنيات الأخرى كلها فى حبائل نظامها الاقتصادى ، وهى خرافة سرعان ما تتبدد لو أننا بدلا من النظر إلى خريطة العالم الاقتصادية ، نظرنا إلى خريطته الثقافية . وثمة قسم آخر هو الفترات أو المراحل ، التى تتخلل العهود ، أو أوقات الاضطراب ، وهى فترة الفوضى ، التى تتوسط بين انهيار مجتمع وقيام آخر تابع له ، أو منحدر منه ، كمجىء العصور الوسطى المظلمة فى أوربا ، فى الفترة ما بين انقضاء عهد الإسكندر ، ونشأة الكتلة المسيحية الغربية . وقسم آخر هو العامل فى صرح هذه المدنية من الداخل ، ويقصد به طبقة من الأشخاص تعمل فى المجتمع ، ولا تدين لهذا المجتمع بشىء ، اللهم إلا حياته المادية ، ولو أنها قد تصبح فى يوم من الأيام العنصر المسيطر فى المجتمع الذى تدين له بالتبعية ، على نحو ما حدث للمسيحين عند نهاية المجتمع الهيليني : وقسم آخر هو العامل الذى ينتمى إلى عالم آخر خارج هذا المجتمع ، أو إلى العالم الهمجى الذى يحيط بجماعة معينة ، والذى قد يتحالف مع العامل السابق على إحباط هذا المجتمع ، حين تنفذ قواه أو ينضب معين قوته الإنشائية . أضف إلى هذه ، الدولة العالمية والكنيسة العالمية ، وهى منظمات تتنظم فى صرحها ألوان الحياة

السياسية والدينية كلها فى المجتمع الذى تنشأ فيه . ونحن عن طريق دراسة السجلات التاريخية على ضوء هذه الأقسام الرئيسية للمعرفة ، نستطيع أن نتبين كثيراً من المجتمعات التى انقرضت وكانت متمدينة فى زمانها ، كالمجتمع السورى والمينوى والسومرى والحثى والبابلى والأندى واليوكتى والمكسيكى والمايانى والمصرى ، وقد عاش هذا الأخير أجيالا طوالا منذ عام ٤٠٠٠ ق . م حتى القرن الأول من الميلاد المسيحى .

وعلى أساس هذه المقدمات ينصرف توينبى إلى مهمته الرئيسية ، وهى دراسة مقارنة للمدنيات . والسؤال الأول والجوهرى فى نظره : هو كيف ولماذا تنشأ المدنيات ؟ . والسؤال الثانى كيف ولماذا تتقدم هذه المدنيات ؟ ، والثالث كيف ولماذا تنهار ؟ ثم هو ينتقل من هذا تبعا للخطة العامة التى رسمها فى مقدمة مجلده الأول ، لدراسته طبيعة الدول العالمية والكنائس العالمية ، وعصور البطولة ، والاتصال بين المدنيات فى حدود المكان والزمان ، على أن يختتم البحوث كلها بأقسام يتحدث فيها عن مستقبل المدنية الغربية ، وما سماه « ألوان من الإيحاء عند المؤرخين » .

ولقد ابتدأت بمناقشة إنتاج توينبى بقولى إنه يمثل صورة جديدة للكيفية التى يعالج بها التاريخ استناداً إلى أسس المذهب الوضعى . والذى قصدته بهذه العبارة ، هو أن الأسس التى تخلق من التاريخ دراسة لها كيانها الخاص ، مشتقة من مناهج البحث فى العلوم الطبيعية ، وهذه الأسس بدورها تقوم على فكرة وجود علاقات خارجية بين الظواهر . تفصيل ذلك أن العالم الطبيعى يجد نفسه أمام حقائق منعزلة عن بعضها البعض ، واضحة المعالم ، بحيث يمكن أن تُعَدّ ، أو أنه عوضاً عن هذا يعمد إلى تقسيم الظواهر التى يصطدم بها ، إلى مثل هذه الحقائق المنعزلة عن بعضها البعض بحيث يمكن أن تعد . ثم هو ينتقل من هذا إلى تحديد ما بينها من علائق — تلك التى تؤلف حلقات دائمة بين حقيقة من هذه الحقائق وأخرى خارجة عنها . ومجموعة الحقائق التى

ترتبط ببعضها على هذه الصورة ، تعود فتؤلف بينها حقيقة واحدة ، ترتبط بغيرها من المجموعات أو الحقائق الأخرى ، التى تنتمى إلى نفس هذه الظواهر بروابط خارجية أيضاً من النوع السالف . وهذه الأساليب التى يعتمد عليها رجل العلم فى بحوثه ، لو أمكن تطبيقها إطلاقاً لكان الشرط الأول لهذا التطبيق ، هو الفصل الدقيق الواضح بين حقيقة وأخرى ، فلا تتعدى واحدة منها نطاقها إلى الأخرى .

تلك هى الأسس التى يستند إليها توينبى فى علاجه للتاريخ : لذلك نجد أن أول شىء يعمله ، هو تقسيم موضوع الدراسة التاريخية إلى عدد يمكن تحديده من الأقسام المنعزلة بعضها عن بعض ، يسمى كل قسم منها « مجتمعاً » وكل مجتمع من هذه المجتمعات وحدة كاملة متماسكة ، ويعلق توينبى أهمية كبرى على السؤال : : هل يعتبر مجتمع المسيحية الغربية استمراراً للمجتمع بعد الإسكندر ، أو هو مجتمع يختلف عنه ، وإنما يرتبط به برابط « التبعية » ؟ والإجابة الصحيحة فى نظره هى الثانية ، والذى يقول بالإجابة الأولى أو يطمس الفرق القاطع بين الإجابتين ، يرتكب جريمة لا تغتفر فى حق القانون الأول من قوانين البحث التاريخى على الصورة التى يرسمها . ونحن لايجوز لنا أن نقول بأن المسيحية الغربية هى الصورة التى انتهت إليها المدنية التى أعقبت عهد الإسكندر عن طريق عملية تطور ، تتضمن إبراز بعض عناصرها وطمس البعض الآخر ، وظهور بعض العناصر الجديدة فى طياتها ، بالإضافة إلى عناصر أخرى جاءت نقلا عن مصادر خارجية . إذ لو قيل هذا لتضمن مبدأ فلسفياً ، يذهب إلى أن مدنية من المدنيات ، قد تتطور إلى أشكال جديدة ، مع احتفاظها بجوهرها ، فى حين أن المبدأ الذى يقول به توينبى ، هو أن المدنية لو خضعت للون من التغيير ، فقدت جوهرها وحلت محلها مدنية أخرى فى أعقابها ، أو هذه المعضلة الخاصة بالتطور الذى يحدث فى حدود الزمن ، تصدق أيضاً على الاتصال بين مدنية وأخرى

فى حدود المكان . مثل هذه الاتصالات ، اتصالات خارجية بين مجتمع وآخر ، فهى لذلك تفترض وجود فاصل واضح بين مجتمع وغيره من المجتمعات المجاورة . لذلك يجب أن يكون فى مقدورنا أن نحدد بالضبط النقطة التى ينتهى عندها مجتمع ما ، ويبتدئ مجتمع آخر ، ولا يجوز لنا القول بأن واحداً منهما يضفى على الآخر ألوانه ومعالمه .

ذلك هو تقدير المذهب الوضعى « للفردية » ، ويستند إلى فكرة تقول بأن مكونات الفردية وطابعها ، تكون عن طريق الفصل بين الكيان الفردى : وبين أى شىء آخر بوساطة فاصل دقيق يفرق بين ما ينطوى عليه فى الداخل وبين ما هو خارج عنه . معنى ذلك أنه لا صلة إطلاقاً ، تربط بين داخل المجتمع وخارجه ، وهذا هو نوع الفردية الذى يصدق على وصف حجر أو أى شىء مادى . هذه هى الخاصة الأولى للكون المادى ، وهى التى تفرق بين هذا الكون المادى ، وبين عالم « العقل » حيث لا تعتمد الفردية على الفصل بينها وبين البيئة ، وإنما تعتمد على قدرتها على أن تتمثل هذه البيئة أو تدمجها فى نسيجها . لذلك نجد أن هذا ليس هو المعنى المقصود من الفردية فى التاريخ ، متى كان عالم التاريخ هو عالم العقل . والفيلسوف الذى يعرض لدراسة مدنية غير مدنيته ، يستطيع أن يفهم الحياة العقلية لهذه المدنية التى يدرسها عن طريق واحد ، هو تصويرها لنفسه . فى إطار معرفته الخاصة به . فلو أن رجلا من أوربا الغربية اليوم عرض لدراسة المدنية التى أعقبت الإسكندر — دراسة تاريخية — لتمثل الثروة العقلية لهذه المدنية فى نطاق معرفته الخاصة ، كجزء لا ينفصل عن هذه المعرفة الخاصة . والواقع أن المدنية الغربية قد كوّنت نفسها عن طريق هذا الأسلوب بالتحديد ، ذلك أنها تمثلت العقلية التى أعقبت الإسكندر فى محيط تفكيرها ، وأضفت على هذا الثراء العقلى تطوراً سرى به فى اتجاهات جديدة . كذلك لا تتصل المدنية الغربية بالمدنية التى أعقبت الإسكندر عن طريق خارجى مجرد . والواقع أن العلاقة داخلية . ذلك أن

المدنية الغربية لا تعبِّر عن كيانها المنفرد ، بل لم تبلغ هذا الكيان ، عن طريق التفرقة بينها وبين المدنية الهيلينية ، وإنما بلغته عن طريق التزامها نفس الطابع ونفس الأسس التى كانت للمدنية الهيلينية) التى أعقبت الإسكندر) .

ولم يستطع توينبى أن يتبين هذه الحقيقة ، لأنه بنى فكرته فى التاريخ استنادا إلى فلسفة طبيعية بحتة . تفصيل ذلك أنه ينظر إلى حياة المجتمع ، على أنها حياة طبيعية ، وليست حياة عقلية ، على أنها شىء يقوم على أسس بيولوجية بحتة ، ويحسن أن يُفْهَم قياساً إلى أمثلة بيولوچية – وتلك ظاهرة مرتبطة بحقيقة أخرى ، هى أنه لم يستطع أن يصل إلى فكرة المعرفة التاريخية ، بوصفها فكرة تعتمد على تصوير المؤرخ للماضى ، تصويراً جديداً بالشكل الذى تسيغه عقليته : هو يرى فى التاريخ مجرد مشهد من المشاهد ، أو أنه عبارة عن شىء يتألف من عدة حقائق شاهدها وسجلها المؤرخ ، أو عدة ظواهر مرت مروراً عابراً أمام ناظريه ، ولكنها ليست ألواناً من التجارب التى لا بد وأن يساهم فيها ، وأن يفترض أنها تجاربه الخاصة : وبتعبير آخر ، نستطيع أن نقول إنه لم يعمد إلى تحليل فلسفى للطريقة التى حصل بها على معرفته التاريخية . إن لديه المقادير الضخمة من هذه المعرفة ، ولكنه يعالجها كما لو كانت شيئاً عثر عليه فى كتبه معداً إعداداً كاملا . والمشكلة الهامة التى يُعنى بها ، هى مشكلة ترتيب المادة متى أمكن جمعها . وإذن تكون طريقته كلها فى الحقيقة هى طريقة « الخانات » التى نظمت تنظيما دقيقاً ، وعنونت بصورة تجعل من الممكن توزيع هذه الحقائق التاريخية المجهزة تبعاً لها . وليست هذه الطرق سيئة فى ذاتها ، ولكن لا بد لها من مخاطر تترتب عليها ، أهمها الخطر الذى ينسينا أن هذه الحقائق التى قسمت هذا التقسيم ، لابد وأن تنفصل عن السياق الذى وردت فيه بوساطة عملية تشريح ، وهى عملية متى استحالت إلى عادة ، أدت إلى سيطرة فكرة معينة على العقل : سننسى حينئذ أن الحقيقة التاريخية فى صورتها القائمة ،

وبالصورة الواقعية التى يعرفها المؤرخ ، إن هى إلا عملية دائمة تنتقل بالشىء من حالة إلى حالة أخرى : وهذا العنصر الذى يضفى على الحقيقة التاريخية معنى العملية ، هو حياة التاريخ . فلكى تقسم الحقائق التاريخية على هذه الصورة ، يجب علينا فى أول الأمر أن نمحق هذا الكيان التاريخى الفياض بالحياة (معنى ذلك أن الطابع الرئيسى للتاريخ ، بوصفه عملية ، يجب أن يُنكَر) حتى يمكن لنا تشريحه :

وإذن فالنقد الذى ينبغى أن نسوقه على هذه الأسس التى استنها توينبى ذو شقين : أولهما اعتقاده أن التاريخ نفسه ، أو أن العملية التاريخية نفسها ، تنقسم بخطوط حادة إلى أجزاء لا رابطة بينها ، وبذلك ينكر على هـذه العملية صـفة الاستمرار التى تكفل التفاعل والتشابك بين كل جزء من أجزاء هذه العملية وبقية الأجزاء . والتفرقة التى يقول بها بين المجتمعات أو المدنيات ، هى فى الحقيقة « التفرقة » بين مراكز الإشعاع والقوة فى هذه العملية . . لقد أخطأ فهمها ، فزعم أنها تفرقة بين كتل أو تجمعات من الحقائق ، هى أقسام هذه العملية التاريخية : وثانيهما الخطأ فى تكييف العلاقة بين العمليات التاريخية ، والمؤرخ الذى يعرفها : وهو ينظر إلى المؤرخ على أنه الرجل الذكى الذى يشهد أحداث التاريخ ، كما أن رجل العلم هو الرجل الذكى الذى يشهد أحداث الكون المادى ، ولم يدر بخلده أن المؤرخ هو العنصر الذى لا يتجزأ من العمليات التاريخية نفسها ، وأن عليه أن يتمثل فى نفسه ألوان التجارب التى يدرسها من الوجهة التاريخية : وكما أن الأجزاء المختلفة ، التى تتألف منها العملية التاريخية قد أسىء فهمها ، فصورت بمعزل عن بعضها البعض ، فكذلك صُوِّر المؤرخ بمعزل عن العملية التاريخية كلها .. وهذان النوعان من النقد ينتهيان إلى شىء واحد فى نهاية الأمر .. هو أن التاريخ قد تحول إلى دراسة من دراسات الكون المادى ، والماضى — بدلا من أن يعيش فى الحاضر كما هو الحال فى التاريخ — صُوِّر على أنه ماض فى حيز

العدم ، كما هي الحال في ظواهر الكون المادي . ولكن يجب عليّ أن أضيف في نفس الوقت ، أن هذا النقد لا ينصب إلا على المبادئ الجوهرية ، إذ الواقع هو أن توينبي حين يستطرد في تفصيل بحثه ، يفيض بأحاسيسه التاريخية الصادقة ، وقلما يسمح لأحكامه التاريخية أن تتأثر بالأخطاء التي تضمنتها مبادئه . والموضع الوحيد الذي حدث فيه هذا ، هو حكمه على الإمبراطورية الرومانية ، التي حسب أنها مجرد مرحلة في انهيار المدنية التي أعقبت الإسكندر . معنى ذلك أنه بسبب الصلة الوثيقة التي تربط بينها وبين اليونان ، إلى حد يتعذر معه القول بأنها تؤلف مدنية قائمة بذاتها ؛ ولأن هذا هو الشرط الوحيد الذي يدفعه إلى التسليم بأنها كانت ذات مدنية قائمة بنفسها ، قد وجد نفسه في مأزق يضطره إلى تجاهل كل ما حققته من أمجاد ، ومن أجل ذلك يعالجها على أنها مجرد ظاهرة من ظواهر الانهيار ، ولكن الذي يحدث في الواقع التاريخي ، هو أنه لا توجد مجرد ظواهر انهيار : وتفصيل ذلك أن كل انهيار هو في نفس الوقت ، ظهور أو بزوغ ، وأن نقط الضعف في المؤرخ نفسه — هو ضعف يتصل بمبلغه من العلم أو بتصويره العاطفي — الأمر الذي يرجع إلى مجرد الجهل بالإضافة إلى الاعتبارات التي تسيطر على حياته العملية — هي التي تمنعه من أن يتبين هذا الطابع الثنائي في أية عملية تاريخية مهما كان لونها — طابع البناء والهدم في نفس الوقت .

٢ — ألمـــانيا

(ا) ويندلباند Windelband : حدث في ألمـــانيا موطن النقد التاريخي ، أن شاهد الجزء الأخير من القرن التاسع عشر ، اهتماماً عظيما بنظرية التاريخ ، تزايد في السنين التالية ، ثم انصرف بصفة خاصة إلى طبيعة الفارق بين التاريخ والعلم : . وكان من بين الميراث الذي توارثته ألمانيا عن عصرها الفلسفي العظيم — عصر كانت وهيجل — فكرة ذهبت إلى أن

الطبيعة والتاريخ ، يعتبران إلى حد ما عالمين منفصلين لكل طابعه الخاص :
وقد دأب فلاسفة القرن التاسع عشر على تكرار هذا الفارق ، كقصة اصطلح عليها دون بحث واستقصاء ، حتى لقد فقدت قيمتها فلم يعد لها أثر وسط هذا التكرار . . مثل ذلك أن « لوتز » فى كتابه « العالم الصغير » الذى نشر فى عام ١٨٥٦ ، قال إن الطبيعة هى منطقة القوانين الجبرية ، فى حين أن التاريخ منطقة الإرادة الحرة التى لا تخضع للجبرية ، وهى فكرة فى حد ذاتها ، ترديد لصدى الفلسفة المثالية التى أعقبت كانت ، ولا تنطوى على معنى محدود عند لوتز ، على النحو الذى نستطيع أن نتبينه بوضوح فى الفصول الغامضة الجوفاء عن التاريخ فى هذا الكتاب . . ولقد ورث لوتز عن فلاسفة الألمان المثاليين ، وخصوصاً الفيلسوف « كانت » فكرة الطبيعة الثنائية عند الإنسان : كان فى بداية حياته قد درس علم وظائف الأعضاء ، فأصر على أن جسم الإنسان يتألف من مجموعة من الأجهزة ، ولكنه اعتقد فى نفس الوقت فى حرية العقل الإنسانى : . ومن ثم نجد أن الإنسان ، بوصفه جسما ، يقطن عالم الطبيعة ، ولكنه بوصفه عقلا يسكن عالم التاريخ . ولكنه بدلا من تفصيل العلاقة بين هذين الشيئين ، كما فعل الفلاسفة المثاليون ، ترك المشكلة كلها معلقة فى الهواء ، ولم يحاول التفكير فيها إطلاقاً . على أن إنتاجه يحمل طابع الجفاف والغموض العاطفى ، الذى أعقب انهيار الفلسفة المثالية فى ألمانيا :

وقد استعمل الكتاب الألمان الآخرون نظريات علمية أخرى ، للتدليل على الطابع الذى تحمله ألفاظ هذه المقارنة المألوفة : . من ذلك ما لجأ إليه المؤرخ الممتاز درويسن فى كتابه : (Grundriss des Historik) (جينا ١٨٥٨) حين عرف « الطبيعة » بأنها مسرح الموجودات المادية ذات الكيان الثابت (das Nebeneinander des Seienden) و« التاريخ » بأنه تعاقب الظواهر التى لا قرار لها ولا استقرار : (das Nacheinander des Gewordenen) ,

وفى ذلك مجرد مقارنة على سبيل المجاز أو البلاغة ، او استندت إلى شيء من القوة الظاهرية ، لكن مردها إلى إغفال أمر من الأمور ، هو أن عالم الطبيعة أيضاً مسرح لأحداث وعمليات تتعاقب فى سياق منتظم ، وأن التاريخ كذلك مسرح للظواهر التى توجد جنباً إلى جنب ، مثل ذلك الحرية والرأسمالية التى يعتبر وجودها مشكلة يعرض لدراستها التفكير التاريخى : الحقيقة هى أن تفاهة مثل هذه النظرية ، تشير إلى أن الناس قد افترضوا مجرد افتراض الفارق بين الطبيعة والتاريخ ، بدون أية محاولة تستهدف فهم حقيقته :

على أن المجهود الحقيقى الأول ، الذى استهدف فهم المقارنة (بين الطبيعة والتاريخ) قد بُذِلَ فى أواخر القرن ، حين ظهرت مدرسة فلسفية جديدة مشتقة من الفيلسوف « كانت » . كان من نتيجة المبادىء العامة ، التى استنتها هذه المدرسة ، أن فَهْمَ الفارق بين الطبيعة والتاريخ ، أمر يتطلب من الباحث ، أن يعرض له من وجهة النظر الذاتية ، أى أن الإنسان ينبغى أن يفرق بين أساليب التفكير عند رجل العلم ورجل التاريخ . واستنادا إلى وجهة النظر هذه ، عرض للموضوع « ويندلباند » مؤرخ الفلسفة العظيم ، فى محاضرة ألقاها فى استراسبورج عام ١٨٩٤ كعميد[1] معهد ـ محاضرة لم تلبث أن اشتهرت .

وقد قرر فيها أن التاريخ والعلم دراستان منفصلتان ، ولكل منهاج بحث خاص به : . قال إن هدف العلم هو صياغة القوانين العامة ، وهدف التاريخ هو وصف الحقائق الفردية ، وهذا الفارق بين الاثنين ـ قد أضفى عليه طابع القدسية ، بقوله إن ثمة علمين من العلوم (Wissenschaft) :

(١) بين دراسة التاريخ وعلم الطبيعة "Geschichte und Naturwissenschsft" (المجلد ٢ الطبعة الخامسة ١٩١٥) (ص ١٣٦ – ٦٠) .

علوم تستند إلى قوانين عامة يقصد بها العلم بالمعنى المعروف للكلمة ، وعلم له طابع خاص وهو التاريخ . . وهذه التفرقة بين العلم الذى ينصرف إلى دراسة الكليات المجردة ، والتاريخ الذى ينصرف إلى دراسة الظواهر الجزئية ، لا تنطوى على أهمية تذكر ، ولم تكن حتى تكيفاً دقيقاً للفرق الذى يبدو بين الدراستين لأول وهلة ، إذ الواقع هو أن القضية المنطقية « هذه حالة حمى تيفودية » ، ليست من قبيل التاريخ وإنما هى من قبيل العلم ، ولو أنها وصف لحقيقة فردية ، فى حين أن العبارة « كل النقود الفضية الرومانية مزيفة » ليست من قبيل العلم ، ولكنها تاريخ ، ولو أنها صيغت فى قالب القضايا العامة : قد يستطيع ويندلباند فى معنى من المعانى ، أن يدافع عن هذا الفارق المزعوم بين الدراستين ، ضد هذا النقد بالطبع . . ذلك أن القضية العامة التى تصدق على النقد ، فى القرن الثالث ، إن هى فى الحقيقة إلا عبارة تصف حقيقة واحدة جزئية هى السياسة النقدية فى الإمبراطورية الرومانية الأخيرة . وتشريح هذا المرض كتيفود ، لا يعتبر الحقيقة قضية جزئية بقدر ما يعتبر حقيقة من الحقائق الجزئية التى تندرج تحت نظرية عامة ، هى تعريف « التيفود » : بذلك لا تنصرف مهمة العالم إلى تشريح التيفود فى حالة معينة (ولو أن هذه هى مهمته أيضاً بالإضافة إلى المهمة الرئيسية) ، وإنما تنصرف إلى تحديد الطبيعة العامة لهذا المرض . وكذلك نجد أن مهمة المؤرخ بوصفه مؤرخاً تنصرف إلى دراسة الخصائص الفردية للأحداث التاريخية الجزئية ، لا الوصول إلى قضايا عامة ، ولو أن هذا أيضاً يدخل فى دائرة اختصاصه كاعتبار ثانوى . ولكن متى سلمنا بهذا كان ذلك إقراراً منا بأن صياغة القوانين العلمية ، ووصف الحقائق الجزئية ، لا يمكن أن يكونا لونين من التفكير يستبعد الواحد منهما الآخر ؛ بحيث يمكن أن يتسعا لحقيقة الكون المادى بكل مظاهرها ، تقسم بين هذين الاثنين وفقاً لهذا الاتفاق الودى الذى يعتقد فيه ويندلباند .

على أن كل ما يهدف إليه ويندلباند من هذه المناقشة ، التى تعرض للعلاقة بين العلم والتاريخ ، هو أن يثبت حق المؤرخين فى انتهاج الأسلوب الذى يرتضونه فى بحوثهم ، وبمعزل عن أى تأثير عليهم فى هذا الصدد ، وهى مناقشة تمثل حركة انفصالية قام بها المؤرخون للتخلص من صرح مدنية تخضع لعبودية العلوم الطبيعية . . ولكن ما هى حقيقة هذه البحوث ، وما هى الطريقة التى يمكن أن تُعْمَل بها أو ينبغى أن تعمل بها ؟ ذلك هو السؤال الذى لم يستطع الإجابة عليه . أضف إلى ذلك أن ويندلباند لا يستطيع أن يتبين هذا العجز فى نفسه . وتفصيل ذلك أن حديثه عن « علم له طابعه الخاص » يتضمن احتمال الوصول إلى معرفة تحيط بالأحداث الجزئية — معرفة « علمية » — أى معرفة من النوع العقلى ، أو النوع الذى لا يستند إلى التجربة . ولكن الذى يبعث على الدهشة فى مؤرخ عظيم من هذا الطراز من مؤرخى الفكر ، هو أنه لا يدرك أن تقاليد الفلسفة الأوربية كلها منذ عهد اليونان حتى الوقت الذى عاش فيه ، يكفر بمثل هذا اللون من المعرفة كفراً لا حيدة عنه . . ذلك أن الحادث الفردى ، أو الظاهرة الفردية ، بوصفها لوناً من ألوان الوجود الزائف العابر ، تُدرك أو تُعرف فى حالة وجودها فقط ، وفيما عدا ذلك لا يمكن أن ترقى إلى مرتبة الشىء الثابت ، الذى يستند إلى أسس منطقية تنتظم كيانه ، على النحو الذى نسميه بالمعرفة العلمية . تلك نقطة أفاض فى شرحها وإيضاحها الفيلسوف شوبنهور[1] إذ يقول :

« التاريخ دراسة يعوزها الطابع الرئيسى للعالم — وذلك هو إغفال الموجودات المادية التى ندركها بالوعى الحسى . وكل ما يستطيع التاريخ أن يعمله هو التنسيق البسيط للحقائق التى سجلها ، من أجل ذلك لا توجد

---

(1) Die welt als Wille und Vorstellung (3rd edn., 1859) vol ii, p. p. 499 — 509, Uber Geschichte.

نظرية للتاريخ على النحو الذى يوجد فى الدراسات العلمية الأخرى . .
وتفصيل ذلك أن الدراسات العلمية ، بوصفها نظريات للمعرفة تتحدث دائماً
عن الأنواع ، فى حين أن التاريخ يتحدث دائماً عن الأحداث والظواهر
الفردية . ومعنى ذلك أن يكون التاريخ علم الجزئيات ، وهو قول يحمل فى
طياته عنصر التناقض » .

ولكن ويندلباند يتعامى عن هذا التناقض ، فيتناساه بشكل يبعث
على الدهشة ، خصوصاً فى هذه الفقرات التى يهيئ فيها إخوانه المحدثين
باستبدال « تاريخ » العالم بالصورة التى تقادم عليها العهد (Geschichte
بعلم جديد أمتن منه هو علم الثقافة (Kultu wissenschaft) . والتغيير الوحيد
الذى استحدث بهذه الكلمة ، يبدو فى التشابه اللفظى بين هذه العبارة ،
وبين اسم العلوم الطبيعية . أى أن السبب الوحيد فى إقرارها ، هو أنها تُنْسى
الناس عمق الفارق بين التاريخ والعلوم الطبيعية ، وأن يمروا بالفارق بين
الدراستين مروراً عابراً ، على هدى أسلوب البحث فى المنهاج الوضعى ،
حتى يتسنى لهم بذلك إدراج التاريخ فى نطاق العلم .

وطالما انصرف مجهود وندلباند إلى مناقشة المشكلة الخاصة بقيام علم
يعرض لبحث الأحداث الجزئية ، لم تخرج إجابته عن القول بأن معرفة
المؤرخ بالأحداث التاريخية ، تتألف من أحكام يصدرها تتعلق بالقيم الروحية
للأحداث التى يعرض لدراستها ، ومن ثم يكون تفكير المؤرخ مرتبطاً
بالتفكير فى عالم الأخلاق ، والتاريخ بدوره فرع من فروع هذا العلم .
ولكن التسليم بهذا معناه أننا نجيب عن السؤال القائل كيف يمكن للتاريخ أن
يكون علماً ؟ بقولنا إنه ليس بعلم : لقد عمد وندلباند فى كتابه « مقدمة
الفلسفة[1] » إلى تقسيم موضوع الفلسفة كله إلى قسمين : نظرية المعرفة ،

---

(1) Eng. tr. London 1921.

ونظرية القيمة ، ثم هو يدرج التاريخ تحت الجزء الثانى . بذلك يستبعد التاريخ من منطقة المعرفة إطلاقاً ، والخاتمة التى تنتهى إليها ، هى أن المؤرخ فى عرضه للأحداث الجزئية ، لا يتصدى لمعرفتها أو التفكير فيها وإنما عليه أن يدرك قيمتها إدراكاً بديهياً ، لا يستند إلى بحث ، وذلك هو نوع النشاط الذى يشبه نشاط الفنان بصفة عامة ، ولكن نجد هنا مرة أخرى ، أن العلاقة بين التاريخ والفن لم تبحث بحثاً علمياً .

(ب) ريكارت Rickert : وثمة لون من التفكير يرتبط بتفكير وندلباند ارتباطاً شديداً ، ولكنه أدق من حيث التنظيم العلمى : ذلك هو تفكير « ريكارت » الذى ظهر مؤلفه الأول فى التاريخ فى فرايبرج عام ١٨٩٦ . ويذهب « ريكارت » إلى أن وندلباند ، كان فى الحقيقة يعرض لفارقين بين العلم والتاريخ بدلا من فارق واحد . . أولها فارق بين تفكير ينصرف إلى القضايا العامة ، وتفكير ينصرف إلى القضايا الجزئية . وثانيهما فارق بين تفكير ينصرف إلى القيم الأخلاقية ، وتفكير لا علاقة له بهذه القيم . وبالجمع بين هذين الاثنين يصل إلى أربعة أنواع من الدراسات العلمية (١) دراسات لا علاقة لها بالقيم ، وتهدف إلى الوصول إلى قضايا عامة ، تلك هى العلوم الطبيعية البحتة (٢) دراسات لا علاقة لها بالقيم ، تنصرف إلى دراسة الأحداث الجزئية ، تلك هى العلوم الطبيعية الشبيهة بالتاريخ كالجيولوجيا وعلم الحياة التطورى وغير ذلك (٣) دراسات تتعلق بالقيم والقضايا أو القوانين العامة أو علوم التاريخ ذات الطابع العلمى ، كعلم الاجتماع والاقتصاد والفقه النظرى وهكذا (٤) دراسات تتعلق بالقيم ، وتنصرف إلى دراسة الأحداث الجزئية ، وهى الدراسة التاريخية . . أضف إلى ذلك ما يراه ، من أن محاولة وندلباند لتقسيم حقيقة الكون إلى قسمين يستبعد الواحد منهما الآخر ، هما الطبيعة والتاريخ ، قضية لا يمكن الدفاع عنها . إن الطبيعة فى صورتها القائمة لا تتألف من قوانين ، وإنما تتألف من جزئية على النحو الذى

يبدو فى التاريخ — لذلك يصل ريخرت إلى نظرية تقول بأن حقيقة الكون المادى بصفة عامة هى التاريخ . وتفصيل ذلك أن العلوم الطبيعية ، تتألف من شبكة من القوانين العامة والنظريات العلمية التى ابتكرتها العقلية الإنسانية فليست هذه فى آخر الأمر إلا نسيجاً من التفكير العقلى البحت ، الذى لا يمت بصلة إلى حقيقة الكون المادى ، وتلك هى الفكرة التى عبر عنها فى عنـوان كتابه : "Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" ويقصد بها الحدود المفروضة على صياغة القوانين العلمية المجردة (أو المدلولات العلمية المجردة) ، ومن ثم نجد أن العلوم الأربعة التى يتحدث عنها ، تؤلف فى مجموعها قائمة تنتظم فى ناحية من نواحيها ألوان التفكير المجرد ، الذى يفرضه العقل فرضاً يبلغ به أقصى حدود التطرف ، على النحو الذى نتبيَّنه فى صياغة المدلولات الفكرية المجردة ، وما تتسم به من طابع متكلف ، كما تنتظم فى الناحية الأخرى ألوان المعرفة الموضوعية الحقة ، بكل ما فى الكلمة من معنى — تلك هى المعرفة الخاصة بحقيقة الكون المادى على نحو ما تبدو فى صورها الجزئية (أو الأحداث الفردية) .

ويبدو لأول وهلة ، أن هذا تفنيد ختامى كاف للقضاء على المذهب الوضعى . وتفصيل ذلك أن العلوم الطبيعية ، التى كانت بالأمس النوع الوحيد من المعرفة الحقة ، قد هبطت إلى الحد الذى أصبحت معه ألواناً من الأفكار التعسفية ، التى صيغت فى الهواء والتى لم تبلغ الكمال العلمى ، إلا بقدر بعدها عن الحقائق المادية الموضوعية فى هذا الكون المادى ، وما يصدق على هذه من وصف . ولم يعد ينظر إلى التاريخ على أنه مجرد لون من ألوان المعرفة الممكنة المشروعة ، ولكن على أنه النوع الوحيد من المعرفة الحقة القائمة ، أو التى يمكن أن تقوم . . ولكن هذا التفنيد الذى قصد به تسفيه المذهب الوضعى ، لم يعجز فقط عن إنصاف العلوم الطبيعية ، وإنما يسىء فهم حقيقة التاريخ فى نفس الوقت ، وتفصيل ذلك أن « ريكارت » ينظر إلى طبيعة

الكون المادى من وجهة نظر المذهب الوضعى ، فيراها مقسمة إلى حقائق مادية بمعزل عن بعضها البعض ، ثم هو ينتقل من هذا إلى تشويه التاريخ قياساً إلى المذهب الوضعى أيضاً ، فيذهب إلى أنه يتألف من مجموعة من الأحداث الجزئية ، لاتختلف عن حقائق الطبيعة ، إلا بوصفها الإطار الذى تنشط فيه القيم الأخلاقية . ولكن جوهر التاريخ لاينصرف إلى ما يحتويه من أحداث جزئية ، مهما تكن قيمة هذه الأحداث ، وإنما ينصرف إلى العملية أو التطور الذى ينتقل بنا من حادث إلى آخر . ولم يستطع «ريكارت» أن يتبين ، أن طابع التفكير التاريخى ، هو الطريقة التى تستطيع بها عقلية المؤرخ ، بوصفها عقلية الجيل الحاضر — أن تدرك العملية التى تمخضت عن وجود هذا العقل نفسه ، نتيجة للتقدم العقلى الذى حدث منذ الماضى وعبر المراحل التطورية . كذلك عجز عن أن يتبين أن الأمر الذى يضفى على الحقائق الماضية قيمتها ليس هو مجرد صفة الماضى — ذلك أنها ليست من قبيل ماض قد طواه البلى ، وإنما هو ماض يعيش فى الحاضر — هو تراث الأفكار الماضية التى تمثلها المؤرخ بفضل نشاط وعيه التاريخى ، أما الماضى الذى يقتطع من الحاضر — وبذلك يستحيل إلى مجرد مشهد — فلا قيمة له إطلاقاً . إن هو إلا تاريخ تحول إلى طبيعة (ظاهرة من ظواهر الكون المادى[1]) ومن ثم نجد فى آخر الأمر ، أن المذهب الوضعى استطاع أن ينتقم لنفسه من «ريكارت» وتفصيل ذلك أن الحقائق التاريخية تصبح من قبيل الأحداث المفككة التى انفصلت عن بعضها البعض ، ومن ثم نجد أن العلاقة بين حادثة وأخرى ، لا تعدو أن تكون من نفس نوع العلاقات الخارجية التى تنصرف إلى الزمان والمكان ، والقرب فى المحيط الزمانى والمكانى ، والتشابه ، والسببية ، كما هى الحال فى حقائق الكون المادى .

(ج) « سيمل » Simmel : وثمة محاولة أخرى نحو فلسفة التاريخ «

---

(١) عبارة تفسيرية من عنديات المترجم .

كانت تتبلور فى نفس الوقت ، هى محاولة سيمل الذى يرجع مقاله الأول(١)
عن هـذا الموضوع إلى عام ١٨٩٢ . تميَّزَ هذا الكاتب بعقلية قوية متعددة
النواحى ، أوتيتْ قدراً كبيراً من الابتكار والنفاذ إلى الحقائق ، رغم عجز عن
وجهة التفكير القومى المركز ، وإنتاجه فى التاريخ ملىء بالملاحظات القيّمة ،
ولكنه ضئيل القيمة كدراسة علمية نظامية للمشكلة . . لقد أرك بوضوح ،
ألا محل للقول بأن المؤرخ يعرف الحقائق بالمعنى التجريبى ، الذى نفهمه من
مدلول كلمة « يعرف » . ذلك أن المؤرخ لا يستطيع أن يكون على بينة من
موضوعه إطلاقاً ، إذ الواقع أن هذا الموضوع هو الماضى . ذلك أنه
يتألف من أحداث قد حدثت وانتهت ، فلم تعد قائمة حيث هى ليتسنى له
ملاحظتها . وإذن تكون المشكلة التى تتصل بالتفرقة بين العلم والتاريخ ، على
النحو الذى وضحه وندلباند وريخرت غير ذات موضوع . تفصيل ذلك أن
حقائق الكون المادى وحقائق التاريخ ، ليست حقائق بالمعنى المفهوم من
الكلمة فى الحالتين . ذلك أن حقائق الكون المادى هى الحقائق التى يستطيع
رجل العلم أن يدركها أو يمثلها فى معمله ، وينظر إليها بعينيه ، أما حقائق
التاريخ فليس لها هذا الوجود « العينى » إطلاقاً . وكل ما يستطيع المؤرخ
أن يحصل عليه ، هو الوثائق والآثار التى يتعين عليه أن يستقى منها الحقائق
بطريقة من الطرق . أضف إلى هذا أنه يرى أن التاريخ عمل من أعمال
الروح ، من أعمال الشخصيات الإنسانية ، وأن الشىء الوحيد الذى يمكّنه
من كتابة هذا التاريخ ، هو أنه هو شخصياً روح من هذه الأرواح ،
وشخصيته من هذه الشخصيات . كل هذا جميل ومعقول ، ولكن هنا تأتى
مشكلة سيمل . وتفصيل ذلك أن المؤرخ باعتماده على وثائقه فى أول الأمر ،
يرسم فى عقليته صورة يعتقد أنها تصدق على الماضى . هذه الصورة قائمة فى

(1) Die Probleme der Geschichtsphilosophie (Leipzig)

حدود عقله ، ولا وجود لها فى مكان آخر . . هى فى الحقيقة صورة ذهنية « ذاتية » ، ولكنه يدعى أن هذه الصورة الذاتية تصدق من الوجهة الموضوعية ، فكيف يمكن ذلك ؟ كيف يمكن لمجرد صورة ذاتية مرسومة فى ذهن المؤرخ أن تصدق على الماضى وتوصف بأنها شىء حدث فعلا ؟

ولكن نريد أن نسجل مرة أخرى ، أن سيمل جدير بالذكر لأنه فطن إلى هذه المشكلة ولكنه عجز عن حلها . وكل ما يستطيع أن يقوله هو أن المؤرخ مقتنع بالحقيقة الموضوعية التى تقابل هذه الصور الذهنية التى رسمها لنفسه . إنه ينظر إلى هذه الصور على أنها شىء حقيقى ، بصرف النظر عن تفكيره فيها فى اللحظة التى يعرض فيها لدراستها ، ولكن واضح أن هذا ليس حلا للمشكلة ، لأن السؤال لا ينصرف هنا إلى اقتناع المؤرخ بهذه الصورة ، وإنما ينصرف إلى أسس هذه الصورة التى تبعث على الشعور بالإقناع . هل يعد اقتناعه هذا من قبيل الوهم ، أو هل يستند إلى أسس عملية ؟ إن سيمل يعجز عن الإجابة عن هذا السؤال ، ويبدو أن السبب فى هذا العجز ، هو أنه لم يتعمق فى نقده لفكرة الحقيقة التاريخية . . كان على حق حين تبين أن الحقائق الماضية ، لأنها فى عالم الماضى ، قد أصبحت بمعزل عن الإدراك الحسى للمؤرخ ، ولكن لأنه عجز عن فهم طبيعة العملية التاريخية فهماً تاماً ، لم يدرك أن عقلية المؤرخ وريثة الماضى ، وأنها ما تبلورت فى هذه الصورة ، إلا بفضل تطور سرى بهذا الماضى إلى الحاضر ، ولذا فالماضى فى عقلية المؤرخ قد اختلط بنسيج الحاضر . . إنه يفكر فى الماضى التاريخى على أنه ماض مضى وانقضى ، فإذا ما تساءل كيف يستطيع المؤرخ إحياء هذا الماضى فى عقله ، كان من الطبيعى أن يعجز عن الجواب . لقد خلط بين العملية التاريخية ، التى يعيش فيها الماضى فى الحاضر ، والعملية الطبيعية ، التى ينقضى فيها الماضى بمجىء الحاضر . واختزال العملية التاريخية إلى عملية طبيعية على هذه الصورة ، بقية من تراث المذهب الوضعى . ولذا

نجد مرة أخرى أن إخفاق سيمل فى وضع فلسفة التاريخ ، مرده إلى أنه لم يستطع أن يفلت نهائياً من وجهة نظر المذهب الوضعى .

(د) دلثى "Dilthey" : وأعظم إنتاج فى هذا الموضوع قيمة تمخضت عنه هذه الفترة ، كان إنتاج دلثى العبقرى الوحيد المُهْمَل ، الذى نشر كتابه الأول والأخير فى تاريخ مبكر ، هو عام ١٨٨٣ واسمه « مقدمة لعلوم العقل » ولكنه استمر حتى عام ١٩١٠ فى نشر مقالات متفرقة ممتعة وهامة فى نفس الوقت يختص جزء منها بتاريخ الفكر ، أهمها سلسلة من الدراسات القوية ، تعرض لموضوع تكوين العقلية الحديثة منذ عهد النهضة وحركة الإصلاح الدينى ، والجزء الآخر خاص بنظرية التاريخ .كان قد انصرف اهتمامه إلى كتابة بحث تحليلى نقدى للعقل التاريخى ، قصد به مؤلفاً ضخماً من نوع بحوث الفيلسوف كانت ، ولكن هذا العزم لم يخرج إلى حيز الوجود .

وفى كتابه « مقدمة لعلوم العقل » ، دافع عن نظرية سبق وندلباند إليها بإحدى عشرة سنة ، تلك هى أن التاريخ يعرض لدراسة الظواهر الفردية المادية ، فى حين أن العلوم الطبيعية تعرض لدراسة القوانين العامة المجردة . ولكن هذه التفرقة لم تنته به إلى وضع فلسفة معقولة للتاريخ ، لأن الظواهر الجزئية التى انصرف تفكيره إليها ، كانت من قبيل الحقائق الماضية المنفصلة بعضها عن بعض ، بحيث لا تستند إلى وحدة تنسق بينها كلها فى نسيج عملية حقيقية تنتظم مراحل التطور التاريخى . ولقد رأينا (فى الجزء الثالث البند التاسع) ، أن تصوير التاريخ بهذه الصورة ، كان نقطة الضعف ، التى طبعت التفكير التاريخى نفسه ، طوال هذه الفترة ، وأن نفس هذه الفكرة فى إنتاج وندلباند وريكارت ، وقد وقفت عائقاً فى سبيل الفهم الصادق للمشكلة الفلسفية للتاريخ .

ولكن دلثى لم يقتنع بنظريته هذه . لقد أثار فى المقالات(١) التى كتبها

(1) Gesammelte Schritten, vol. vii.

أخيراً هذا السؤال : كيف يتسنى للمؤرخ ، أن يقوم بمهمته التى تنصرف فى جوهرها إلى معرفة الماضى ، معرفة تبتدئ كما هى الحال ، بالوثائق والمادة التاريخية التى لا يتسنى لها وحدها أن تكشف عن هذا الماضى . وهو يجيب على ذلك ، بأن هذه المادة إنما تتيح له مجرد فرصة لتكوين صورة ذهنية فى نفسه عن ذلك النشاط الروحى ، الذى بعث على تدوين هذه المادة فى الأصل . إن المؤرخ بوحى من حياته الروحية نفسها ، وقياساً إلى ما تفيض به هذه الحياة من قيم جوهرية ، يستطيع أن يبعث الحياة فى هذه المادة الميتة التى يجدها أمامه . . ومن ثم نجد أن المعرفة التاريخية الحق ، تنصرف إلى نوع المعرفة التى تنبثق من قرارة النفس "Erlebnis" حين تحيط علماً بالموضوع الذى تعرض لدراسته ، فى حين أن المعرفة العملية ، إن هى إلا محاولة تستهدف فهم ظواهر الكون المادى "Begeifen" ، باعتبارها مشهداً خارجياً يعرض لرجل العلم . وهذه الفكرة ، التى تذهب إلى أن المؤرخ يعيش فى جو الحادثة التى يعرض لدراستها ، أولا تجعله يتمثل هذه الحادثة فى صورة يضفيها على مشاعره وتفكيره ، خطوة تقدمية فى البحث التاريخى لم يبلغها أحد من المؤرخين الألمان المعاصرين لدلثى . ولكن ثمة مشكلة قائمة لم تحل بعد . تفصيل ذلك أن الحياة فى نظر دلثى تنصرف إلى المعرفة التى تصل إلينا بطريق مباشر (كما تعرف الموجودات الحسية مثلا) ، فهى إذن معرفة لن تأتى عن طريق التفكير أو أسلوب المعرفة العلمية . لذلك لا يكفى للمؤرخ أن يتقمص شخصية يوليوس قيصر أو نابليون ، لأن مثل هذا التقمص ، لا يصيب من المعرفة الحقيقية بشخصية قيصر أو نابليون ، أكثر مما يصيب قولنا بأن شخصية المؤرخ بهذه الصورة الواضحة أمامى ، تعنى معرفة كاملة بشخصية هذا المؤرخ ومكوناتها .

ولقد حاول دلثى حل هذه المشكلة بالرجوع إلى علم النفس . . تفصيل ذلك أن وجودى المادى فيه إثبات لشخصيتى ، ولكن أستطيع عن طريق

التحليل السيكولوجي فقط ، أن أعرف حقيقة نفسي ، أي أن أفهم العناصر التي تتكون منها شخصيتي هذه . كذلك يجب على المؤرخ الذي يحيي الماضي في عقليته — إذا أراد أن يكون مؤرخاً بحق — أن يتفهم حقيقة هذا الماضي الذي يحاول إحياءه . إن مجرد عملية الإحياء هذه ، تضفي على شخصية المؤلف عمقاً واتساعاً ، بل هي تدمج في نسيج تجاربه الخاصة ، تجارب الآخرين الذين عاشوا في الماضي . ولكن الذي يدمج على هذه الصورة ، يصبح بعملية الإدماج هذه ، عنصراً من العناصر التي تتكون منها شخصيته . ولن نجد في هذا ما ينقض القاعدة القائلة بأن تركيب شخصية على هذه الصورة ، يمكن أن يفهم استناداً إلى الأسس السيكولوجية وحدها . والذي يعنيه هذا القول في الواقع ، يتضح في كتاب من الكتب الأخيرة التي ألفها دلثي ، وهو كتاب يعرض فيه لتاريخ الفلسفة استناداً إلى نظريته ، التي تختزل هذا التاريخ إلى الحد الذي تصبح عنده دراسة لسيكولوجية الفلاسفة — دراسة تفترض وجود بعض الأشكال الرئيسية للعقليات ذات التكوين الخاص ، وأن لكل لون من هذه الألوان العقلية « فكرته » عن هذه الدنيا وموقفه منها — فكرة وموقفاً لا اختيار له[1] فيهما — لذلك نجد أن الفوارق بين الفلسفات المختلفة ، تختزل إلى فوارق جاءت نتيجة التكوين أو الطبيعة السيكولوجية : ولكن العرض للموضوع على هذه الصورة ، يخرج به عن نطاق العلم أو المعرفة . تفصيل ذلك أن المسألة الرئيسية التي تتعلق بفلسفة ما هي : هل هذه الفلسفة صحيحة أو خاطئة ؟ وهو سؤال لا محل له ، لو أن فيلسوفاً ما يفكر بالصورة التي يفكر بها الآن ، لأنه وقد خلق على هذه الصورة ، لا سبيل له إلى تفكير غير هذا » نريد أن نقول إن الفلسفة التي تناقش استناداً إلى وجهة النظر هذه ، تخرج عن نطاق الفلسفة إطلاقاً . معنى ذلك أن شيئاً من الخطأ قد تسرب إلى البرهان الذي يسوقه دلثي

---

(1) Das Wesen der Philosophie (Gesammelte Schriften. Vol. V).

ليس من العسير أن نتبينه . إن علم النفس ليس بتاريخ ولكنه علم — علم يستند إلى أسس فلسفية طبيعية . والقول بأن التاريخ يمكن فهمه ، استناداً إلى أسس سيكولوجية ، معناه استحالة المعرفة التاريخية ، وأن المعرفة الوحيدة الخليقة بالاسم هي المعرفة العلمية . إن التاريخ وحده مجرد « حياة » ، هو لون من ألوان المعرفة « المباشرة » ولذا فإن المؤرخ بوصفه مؤرخاً يجرب لوناً من ألوان الحياة ، يستطيع أن يفهمه عالم النفس ، بوصفه عالماً سيكولوجيا ، كما يستطيع أن يفهمه المؤرخ وحده . الواقع أن دلثي هنا يصطدم بسؤال لم يفطن إليه وندلباند وغيره من المؤرخين ، الذين لم يتعمقوا في الموضوع إلى هذا الحد الذي يجعلهم على بينة منه . هذا السؤال هو : كيف السبيل إلى معرفة بالأحداث الجزئية — معرفة لا تصل إلينا بطريق مباشر عن طريق جهاز الحس ؟ إنه يجيب على هذا السؤال بقوله : إن مثل هذه المعرفة مستحيلة ، ثم هو يرتد في نفس الوقت ، إلى المذهب الوضعي للمعرفة ، وهو المذهب القائل بأن الطريق الوحيد إلى معرفة الأحداث في صورتها الكلية (وتلك هي موضوع المعرفة بالتحديد) ، هو منهاج البحث في العلوم الطبيعية ، أو علم يستند إلى أسس الفلسفة الطبيعة ، ومن ثم نجد أنه في آخر الأمر يخضع للمذهب الوضعي أسوة ببقية العلماء في جيله .

ونجد كذلك من السهل أن نتبين النقطة التي يخطئ عندها برهانه . يحاول دلثي كما أوضحت آنفا ، أن يفرق بين ظاهرتين فيما يسوقه من برهان . . أولاهما قولي بأن هذه « الذات » هي « ذاتي » أو « كياني » الشخصي ، وتلك قضية أعرفها بطريق مباشر (دون حاجة إلى عملية فكرية) . وثانيهما قولي بأن أفهم حقيقة نفسي « وتلك قضية من اختصاص علم النفس » . إنه يفترض أن معرفة العقل بحقيقته « **self-knowledge** » ، هي علم النفس ، ولكنه يقول في نفس الوقت إن التاريخ أيضاً يساهم في هذا العنوان ، وإن تلك قضية يمكن الدفاع عنها . . تفصيل ذلك أنني قد أحس

الآن بعدم الارتياح ، وهو شعور يأتي إلى نفسي مباشر ، ثم قد أتساءل عن السبب في هذا الشعور ، فأجيب ، على هذا السؤال بما تبينته صباح اليوم ، من أني قد تسلمت خطاباً صباح اليوم ، ينقد مسلكي بصورة تبدو أمامي نقداً صادقاً من العسير تفنيده . ولكن حكمي هذا لا يعني قضية عامة من قضايا علم النفس ، التي تفسر مثل هذه الحالات ، إذ الذي حدث هو أني استعرضت هذه الحالة بتفاصيلها ، فوجدت فيها حادثة فردية ، ذات طابع خاص ، أو سلسلة من الأحداث أجدني على وعي منها ، بوصفها إحساساً بعدم الارتياح أو عدم القناعة ، التي تجعلني غير راض عن نفسي . وفهمي لهذا الشعور هو بمثابة اعتراف مني بأنه جاء نتيجة لعملية تاريخية معينة ، وهنا أجد أن فهمي « لحقيقة » عقلي ما هو إلا معرفة تاريخية . وأستطيع الآن أن أستطرد خطوة أخرى في تفصيل هذه الظاهرة (على النحو التالي) : حين أتمثل ، بوصفي مؤرخاً ، موقفاً من مواقف يوليوس قيصر ، فلن تقتصر المسألة هنا على أني تقمصت شخصية يوليوس قيصر ، الواقع عكس ذلك ، هو أني لا زلت أحتفظ بذاتي ، وأعرف في نفس الوقت أن هذه هي الذات التي تمثلني لا أحداً ســواي ، والطريق الذي أتمثل به موقف يوليوس قيصر وأدمجه في شخصيتي ، ليس هو الخلط بين ذاتي وذاته ، ولكن الطريق هو التمييز بين ذاتي وذاته ، بالإضافة إلى أنني في نفس الوقت أتمثل تجاربه كأنها تجاربي — ذلك أن التاريخ الماضي الحي الذي لم يمت ، يعيش في هذا الحاضر. ولكنه لا يعيش في صورة لون من المعرفة ، ندركها إدراكاً حسياً مباشراً ، وإنما يعيش في هذا الحاضر الذي ندركه عن طريق معرفتنا بذاتنا وحقيقة هذه الذات « Self-knowledge » تلك هي القضية التي أغفلها دلثي . لقد اعتقد أن هذا الماضي التاريخي يعيش في الحاضر الذي يستطيع أن يكون على بينة من هذا الماضي ، استناداً إلى إدراكه الحسي المباشر لهذا الماضي ، ولكن هذا الإدراك المباشر ليس من قبيل التفكير التاريخي إطلاقاً .

الواقع أن دلثى وسيمل قد اختارا الناحيتين المتضادتين من نفس هذه المعضلة الخاطئة . لقد أدرك كل منهما أن الماضى التاريخى ؛ أو تجارب وتفكير هؤلاء الذين يعرض المؤرخ لدراسة أعمالهم ؛ لا بد أن تكون جزءاً من تجارب المؤرخ شخصياً . حاول كل منهما بعد ذلك ، أن يبرهن على أن هذه التجارب ، ما دامت قد اندمجت فى نسيج تجاربه ، فقد أصبحت تجارب من النوع الخاص الشخصى — تجارب أو معرفة أتت إلى عقله عن طريق الإدراك الحسى المباشر ؛ ومن ثم لن تكون ذات طابع موضوعى إطلاقاً . كذلك يتبين لكل منهما أن هــذا الماضى التاريخى ، يجب أن يكون شيئاً موضوعياً ؛ لو قصد به أن يكون موضوع معرفة تاريخية ، ولكن كيف السبيل إلى هذه الموضوعية ؛ ما دام يستند إدراك هذا الماضى إلى الناحية الذاتية البحتة ؟ كيف يمكن أن يكون هذا الماضى شيئاً يستطيع معرفته ، مادام قد اقتصر على صورة ذهنية عند المؤرخ ؟ يجيب سيمل على هــذا بقوله ، إن « الموضوعية » تأتى عن طريق خلع هذه الصورة على الماضى ، ونجد نتيجة لهذا أن التاريخ يصبح مجرد صورة زائفة من نسيج تصويرنا العقلى ، نخلعها على صحيفة بيضاء لماض لا سبيل لنا إلى معرفته . أما دلثى فيجيب على هذا السؤال بأن الماضى التاريخى ؛ يصبح موضوعاً لعلم النفس التحليلى ؛ ونجد نتيجة لهذا ، استبعاد التاريخ بصفه كلية ، واستبداله لعلم النفس . والإجابة التى تسوقها ضد هاتين النظريتين ، هى أن الماضى ما دام حياً ولم يمت ، بل يعيش فى الحاضر ، فإن معرفة المؤرخ ، لاتتعرض لهذه المعضلة إطلاقاً ، إذ الواقع هو أنها ليست مجرد معرفة بالماضى فلا صلة لها بهذا الحاضر ، ولا هى معرفة بهــذا الحاضر ، فلا صلة لها بالماضى ؛ وإنما هى معرفة بالماضى الذى يعيش الحاضر — إنها عقلية المؤرخ التى أوتيت علماً بخباياها ، فتمثلت تجارب هذا الماضى ، وبعثتها بعثاً جديداً فى هذه الخبايا .

على أن هؤلاء الأربعة فيما بينهم ، ابتدأوا حركة قوية فى ألمانيا ، تستهدف دراسة فلسفة التاريخ . لقد ذهب ويلهلم بور فى كتابه « مقدمة لدراسة(١) التاريخ » إلى حد القول بأن وقته شاهد اهتماماً ينصرف إلى دراسة فلسفة التاريخ أكثر من التاريخ نفسه ، ولكن بالرغم من أن الكتب والمقالات ، التى عرضت للموضوع ، قد تدفقت من المطابع فإن الأفكار الحقيقية الجديدة ، كانت نادرة ، إن المشكلة التى خلفها الكتّاب الذين ناقشت إنتاجهم الأجيال المقبلة ، يمكن أن نصفها بقولنا إنها تختص بالفرق بين التاريخ والعلوم الطبيعية ، أو بين العملية التاريخية والعملية الطبيعية ، إنها تبتدئ بمبدأ تسلم به النظرية الوضعية للمعرفة ، هو أن العلوم الطبيعية وحدها ، هى لون المعرفة الحقيقية ، ومعنى هذا أن كل عمليات الفكر تنصرف إلى عمليات طبيعية بهذا المعنى . والمشكلة التى نحن بصددها الآن ، تتعلق بكيفية الخلاص من هذا المبدأ . ولقد رأينا أن هذا المبدأ قد أُنكرَ المرة تلو المرة ، ولكن هؤلاء الذين أنكروه قلما استطاعوا تحرير عقولهم من سيطرته عليها تحريراً كاملا ، ومهما يكن من أمر إصرارهم على أن التاريخ نوع من التطور بل التطور الروحى ، فإنهم أخفقوا فى تطبيق ما تنطوى عليه عباراتهم هذه من مدلولات ، وانساقوا فى نهاية الأمر فى اتجاه واحد متناسق ، إلى التفكير فى التاريخ ، كما لو كان علماً من العلوم الطبيعية . على أن الطابع الذى تتميز به عملية تاريخية أو عملية روحية ، هو أن العقل ما دام هو الذى يعرف نفسه ، فإن العملية التاريخية التى هى حياة العقل ، لا بد وأن تكون عملية يقظة إلى ما تنطوى عليه من معان — عملية تفهم نفسها وتنتقد نفسها وتقدر قيمة نشاطها وهكذا . ولكن المدرسة الألمانية التى انصرفت إلى فلسفة التاريخ ، لم تفطن إلى هذا إطلاقاً ، لقد دأبت على اعتبار التاريخ موضوعاً يعرض للمؤرخ بنفس الطريقة التى تعرض بها الطبيعة لرجل العلم . أما عن مهمة الفهم

---

(1) **Einführung in das Studium der Geschichte (Tübingen, 1921).**

والتقدير والنقد ، فلم تعد هذه كلها جزءاً من نسيج العملية التاريخية ذاتها ، أو نشاطها تقوم به إبقاء على كيانها ، بل انتقلت هذه المهمة إلى المؤرخ الذى ينظر إلى الأحداث وهو بمعزل عنها . ونجد نتيجة لذلك أن الروحية أو الذاتية ، وهى الطابع الذى لابد أن تتميز به الحياة التاريخية للعقل نفسه ، قد انتزعت منه ، وأسبغت على المؤرخ : معنى هذا أن العملية التاريخية قد استحالت إلى عملية طبيعية ، وهى عملية يدرك معناها أو يفهمها شاهد ذكى ، يقف بمعزل عنها ، ولكنها لا تفهم نفسها أو تحيط علماً بمعانيها . وحياة العقل على هذه الصورة تحتفظ بطابعها كحياة ، ولكنها لم تعد حياة عقلية . ستستحيل إلى مجرد حياة فسيولوچية ، أو على الأكثر حياة تخضع للغريزة الطائشة — وهى حياة مهما قيل من أمر روحانيتها ، أو تأكيد هذه الروحانية ، فلن تخرج فى تصويرها عن صورة الحياة الطبيعية . لذلك نجد أن الحركة الألمانية التى أتكلم عنها ، لا يمكن لها إطلاقاً أن تتخلص من فلسفة العلوم الطبيعية — أى من فلسفة تحول العقل إلى الطبيعة المادية .

(ه) ماير Meyer : والصورة المتطرفة التى تبدو فيها هـذه الفلسفة الطبيعية ، فى أواخر القرن التاسع عشر ، نستطيع أن نتبينها فى إنتاج المؤرخين من أنصار المذهب الوضعى ، أمثال ك . لامبرخت وبارت وبرنهيم الذى ألف موجزاً مشهوراً عن منهاج البحث فى التاريخ[1] ، وبريسيج وكتاب آخرين ، أولئك الذين اعتقدوا أن المهمة الحقيقية السامية للتاريخ ، تنحصر فى الكشف عن قوانين السببية التى تربط بين ألوان معينة ، من الظواهر التاريخية الدائمة الحدوث . والمؤلفات التى كانت فى جوهرها مسخاً لفكرة التاريخ استناداً إلى هذه الأسس ، تشترك كلها فى خاصة واحدة تطبعها جميعاً ؛ هى التفرقة بين نوعين من التاريخ : التاريخ « التجريبى » الذى نيطت به

---

(1) Lehrbuch der historischen Methode (Leipzig 1889) 6th e

مهمة متواضعة هى التثبت من الحقائق والتاريخ « الفلسفى » أو التاريخ العلمى الذى نيطت به مهمة أسمى من الأولى ، هى الكشف عن القوانين التى تربط بين هذه الحقائق . وكلما استطعنا أن نتبين حقيقة هذه التفرقة ، وجدنا فى ثناياها شيطان الفلسفة الطبيعية . . لا يوجد ما يسمى بالتاريخ التجريبى ، لأن الحقائق فى صورتها المادية ، لن تكون حاضرة أمام عقلية المؤرخ . هذه الحقائق من قبيل الأحداث الماضية ، لا سبيل إلى إدراكها بالمنهاج التجريبى ، وإنما تدرك عن طريق عملية استدلال ، تستند إلى أسس عقلية مشتقة من مادة تاريخية موجودة ، أو مادة جاءت بطريق الاستقراء على ضوء هذه الأسس . كذلك لا يوجد ما يسمى بمرحلة أخرى افتراضية ، هى التاريخ الفلسفى أو التاريخ العلمى ، الذى يكشف أسباب هذه الأحداث أو قوانينها أو الطريق إلى تفسيرها بصفة عامة ، الحقيقة التاريخية التى ثبتت بصورة علمية ، والتى استطاع المؤرخ أن يتمثلها فى عقليته بما تنطوى عليه من فكرة بعثت علمها ، فقد ثبتت بصورة قاطعة وفيما يختص بالمؤرخ ، لا يوجد فرق بين الكشف عما حدث ، والكشف عن السبب فيما حدث .

وأحسن المؤرخين فى كل مكان على بيِّنة من هذه الحقيقة ، فيما يقومون به من أبحاث تاريخية ، ويوجد كثير منهم فى ألمانيا ، استطاع نتيجة لممارسته العقلية للبحوث التاريخية ، ونتيجة لتأثير الفلاسفة الذين عرضنا لمناقشته إنتاجهم ، أن يتبيَّن هذه الفكرة بكل ما تنطوى عليه ، إلى حد مكنهم من مقاومة ما تدعيه الفلسفة الوضعية فى أشكالها المتطرفة على الأقل . ولكن إدراكهم لهذه الفكرة حتى الوقت الحاضر ، لم يبلغ أكثر من مبلغ الإدراك السطحى ؛ ولذا نجد نتيجة لهذا أن أشد معارضى الفلسفة الوضعية لم يفلتوا من تأثيرها بقدر كبير ، حتى لقد اتخذوا موقفاً مضطرباً بعض الشىء ، فيما يتعلق بمشكلتى نظرية التاريخ ومنها البحث التاريخى .

ولدينا مثل واضح على هذا فى إنتاج « إدوارد ماير » الذى يُعتَدُّ من

أعظم المؤرخين الألمان المحدثين ، والذى يرينا مقاله عن « نظرية التاريخ ومنهاج البحث التاريخى « The Theory & methodology of History— الذى نشر فى هال عام ١٩٠٢ ، وطبع طبعة أخرى منقحة بعد[1] ذلك — كيف أن مؤرخاً من الطراز الأول مارس البحث التاريخى سنين عديدة ، قد فكر فى الأسس التى تتعلق بإنتاجه فى مقدمة القرن الحالى . وهنا نجد ما وجدنا فى إنتاج برى من محاولة على أسس فكرية أوفى وأدق تفصيلا ، تستهدف تنقيح التاريخ من الأخطاء والمغالطات التى أتت نتيجة لوقوعه تحت تأثير العلوم الطبيعية .

وتلك نظرة على النقيض من المذهب الوضعى فى تحديده لمهمة التاريخ ، ولكنها فى نهاية الشوط تخفق ، لأنها لم تستطع أن تسمو بالتاريخ عن جو الفلسفة الوضعية بشكل قاطع .

لقد ابتدأ ماير عمله بنقد مستفيض عميق ينصب على علاج التاريخ استناداً إلى مذهب المعرفة الوضعى ، ذلك المذهب الذى كان متبعاً فى سنى القرن العشرين على نحو ما أشرت الآن . ولو افترض أن مهمة التاريخ تنصرف إلى صياغة القوانين العامة التى تنتظم سياق الأحداث التاريخية ، لاستلزم هذا تنقيحه إلى ثلاثة عوامل تعتبر فى الحقيقة ذات أهمية قصوى : تلك هى الصدفة أو الظواهر العرضية ، والإرادة الحرة ، ثم الأفكار أو مشيئة الناس وأساليب تفكيرهم . . معنى ذلك أن المهم أو ذا المغزى من الوجهة التاريخية ، هو الأحداث ذات الطابع الرئيسى ، أو التى تتكرر بين حقبة وأخرى . ومن ثم يصبح التاريخ تاريخ الجماعات أو المجتمعات ، ولا محل فيه للفرد إذن ، إلا إذا كان هذا الفرد مثلا من الأمثلة على نشاط القوانين العامة . وستكون مهمة التاريخ مقيسة بصورته هذه ، هى خلق أوضاع معينة

---

(1) Zur Theorie und Methodik der Geschichte). Kleine Schriften (Halle, 1910) pp. 3-67.

من الحياة الاجتماعية والسيكولوجية ، تتعاقب فى سياق مطرد لا يعرف الاستثناء . وهنا يقتبس « ماير » قول لمبرخت[1] بوصفه الحجة فى عرض هذه الفكرة . يقول لمبرخت بوجود[2] ستة مراحل من هذا النوع فى حياة الأمة الألمانية ، ثم هو يصل منها إلى قاعدة عامة قصد تطبيقها على كل تاريخ قومى . ولكن يقول « ماير » إن مثل هذا التحليل ، كفيل بتحطيم أبطال التاريخ الخالدين ، واستبدالهم بطائفة من القواعد العامة الغامضة والأشباح التى لا تمت إلى الحقيقة بصلة ، ولن نجد نتيجة لهذا إلا ألواناً من الكلمات الجوفاء تسيطر على العقول . يقول « ماير » رداً على هذا كله ، إن موضوع التفكير التاريخى بالتحديد هو الحقيقة التاريخية فى صورتها الفردية (أو فى كيانها الفردى) وأن الصدفة والإرادة الحرة هى من قبيل الأسـباب « الجبرية » ، ولا يمكن أن تستبعد من التاريخ من دون أن تسلبه جوهره .

إن المسألة لا تقتصر على أن المؤرخ بوصفه مؤرخاً لا يهتم بما يسمونه القوانين الخاصة بهذه الدراسة ذات الطابع العلمى الظاهرى ، ولكن المسألة هى أنه لا توجد قوانين تاريخية . لقد حاول « بريسيج[3] إيضاح أربعة وعشرين من هذه القوانين ، ولكن لم يخل قانون واحد من هذه القوانين من الخطأ أو الغموض ، بحيث لم تكن لهذه القوانين كلها قيمة بالنسبة للتاريخ . قد تصلح هذه القوانين مدخلا نصل منه إلى بحث الحقائق التاريخية ، ولكن ينقصها كلها طابع « الجبرية » أو « الحتمية » التى تفرضها فرضاً . الواقع أن إخفاق المؤرخ فى فرض هذه القوانين ليس مرده إلى فقر فى المادة التاريخية ، أو ضعف فى العقلية ، ولكن مرده إلى طبيعة المعرفة التاريخية ذاتها والمهمة التى رسمت لها ، وهى الكشف عن الأحداث التاريخية وعرضها بوصفها أحداثاً لها كيانها الفردى .

---

(1) In Zukunft, 2 Jan. 1897.

(2) Deutsche Geschichte (Berlin) 1892.

(3) Der Stufenbau und die Gesetze der weltgeschichte (Berlin 1905).

وحين ينصرف « ماير » عن الجدل إلى عرض الأسس الإيجابية للتفكير التاريخى ، يبتدىء بوضع المبدأ الأول الذى يذهب إلى أن موضوع التاريخ ، هو أحداث الماضى أو ألوان التغيير بما ينطوى عليه من طابع . لذلك نجد من الوجهة النظرية ، أن التاريخ يعرض لأى لون من ألوان التغيير ، ولهذه الألوان كلها مجتمعة ، ولكن جرى العرف على أنه يعرض لألوان التغيير الخاصة بالشئون الإنسانية . ومع ذلك فإن تحديد الموضوع على هذه الصورة أمر لم يعرض « ماير » لتفسيره أو الدفاع عنه ، ولكنه أمر بالغ الأهمية ، وعجزه عن تفسيره يعتبر نقطة من نقط الضعف الخطيرة فى نظريته . الواقع أن سببه الحقيقى ، هو أن المؤرخ لا يعنى بالأحداث على الصورة التى نعرفها ، وإنما يعنى بالأفعال ، ونقصد بها الأحداث التى جاءت نتيجة للإرادة ومظهراً للتفكير من قبل أداة حرة مستنيرة ، ثم هو يكتشف هذا التفكير عن طريق تصويره فى عقليته أو تمثُّله مرة أخرى . . ولكن « ماير » لم يتبين هذا : وإذا ما طرح السؤال « ما هى الحقيقة التاريخية ؟ » لم يستطع أن يتقدم خطوة واحدة عن قوله « الحقيقة التاريخية حادثة فى الماضى » .

وكانت النتيجة الأولى لهذا الإخفاق شيئاً من الارتباك أو الحرج ، بشأن التفرقة بين فيض من الأحداث التى لا نهاية لها والتى حدثت فعلا ، وبين عدد آخر ضئيل من الأحداث يقل عن الأول بمراحل ، يستطيع المؤرخ أن يتوق إلى بحثه . . يقول « ماير » إن هذا الفارق يستند إلى أن المؤرخ يستطيع أن يعرف الأحداث المشتقة من المصادر التاريخية وحدها ، ولكن حتى لو سلمنا بهذا ، لوجدنا أن عدد الأحداث التى يمكن معرفتها ، يزيد زيادة كبيرة عن الأحداث الهامة من الوجهة التاريخية . هناك كثير من الأحداث التى يمكن معرفتها والمعروفة فعلا ، ولكن لا يوجد مؤرخ يعتقد أن هذه الأحداث من نوع الأحداث التاريخية . . وإذا كان الأمر كذلك ، فما هو الذى يضفى على حادثة من الأحداث صفة التاريخ؟ يقول « ماير » ، إن الأحداث التاريخية هى

الأحداث ذات الأثر الفعال القوى ، أى الأحداث التى انتهت إلى نتائج «wirksam» ؛ مثل ذلك أن فلسفة سپينوزا ظلت برهة طويلة عديمة الأثر ، ولكن الناس اهتموا بها بعد هذا ، وبدأت سيطرتها على تفكيرهم ؛ معنى ذلك أنها لم تكن فى أول الأمر حقيقة تاريخية ، ولكنها استحالت إلى حقيقة تاريخية . لم تكن هذه الفلسفة حدثاً تاريخياً بالنسبة لمؤرخ القرن السابع عشر ، ولكنها حدث تاريخى بالنسبة لمؤرخ القرن الثامن عشر . ولكن لا جدال فى أن هذا الفارق يحمل طابع التعسف والعناد . لا جدال فى أن مؤرخ القرن السابع عشر كان يرى فى سپينوزا ظاهرة ممتعة هامة إلى الحد الأقصى ، سواء قُرئ أو لم يقرأ ، وسواء اصطلح أو لم يصطلح على أنه قطب من أقطاب الفكر ، لأن تكوين نظريته الفلسفية كان من الأعمال القيّمة التى حققتها عملية القرن السابع عشر . والذى يخلق من هــذه الفلسفة موضوعاً لدراستنا التاريخية ، ليس هو اهتمام نوڤاليس أو هيجل بدراستها ، وإنما هو أننا نستطيع دراستها ، كما أننا نستطيع أن نتمثلها من جديد ، ومن ثم نستطيع تقدير قيمتها الفلسفية . والموقف الخاطئ الذى نتبينه فى إنتاج « ماير » هنا ، مرده إلى بقية فى تفكيره تجنح به نحو المذهب الوضعى للمعرفة ، الذى كان ينشط فى مقاومته . . لقد تبين أن الحادث الماضى المجرد ، حتى بمعزل عن الحاضر ، لا يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة التاريخية ، ولكنه يعتقد أنه يمكن أن يصبح موضوعاً للمعرفة ، بفضل الارتباطات التى تكون بينه وبين الأحداث الأخرى — هذه الارتباطات التى يرى فيها سلسلة من الأسباب الخارجية ، استناداً إلى أسلوب البحث فى المنهاج الوضعى . ومع ذلك فمثل هذا الدليل ينطوى على تسليم بصحة الافتراض . . تفصيل ذلك أن الأهمية التاريخية لحادثة من الأحداث ، لو أنها عرفت استناداً إلى قوتها أو أثرها فى إنتاج أحداث أخرى تتبعها ، فما هو الأمر الذى يضفى على هذه الأحداث التاريخية الأخرى أهمية تاريخية ؟ إنه قلما يستطيع التسليم ، بأن حادثة من

الأحداث تصبح ذات أهمية تاريخية ، عن طريق ما تنتهى إليه من نتائج ليست لها قيمة تاريخية أو هى مجردة من هذه القيمة . ومع ذلك فلو قيل بأن الأهمية التاريخية للفيلسوف سپينوزا ، مردها إلى سيطرته على علماء الحركة الرومانتيكية فى ألمانيا ، فمن أين تأتى الأهميـــة التاريخية لهؤلاء العلماء الرومانتيكيين الألمان ؟ إن هذا الخيط من التدليل ، لا بد أن ينتهى بنا إلى الوقت الحاضر ، وإلى نتيجة واحدة ، هى أن الأهمية التاريخية لسپينوزا هى أهمية بالنسبة لنا فى هذا المكان وهذا الزمان . ولن نستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا ، إذ الواقع هو ما أشار إليه « ماير » ، من أنه يستحيل تقدير الأهمية التاريخية لحادثة من الأحداث فى الحاضر لأننا لا نستطيع أن نتنبأ بنتائجها .

وهذا التفكير ينتقص قدراً كبيرا من قيمة نظرية « ماير » الوضعية بصدد منهاج البحث التاريخى . تفصيل ذلك أن فكرة الماضى التاريخى بأكملها وبوصفها ماضيا يتألف من أحداث ترتبط فيما بينها بسلسلة من الارتباطات السببية ، أمر جوهرى لهذه النظرية . على هذا الأساس تعتمد فكرة « ماير » فى البحث التاريخى بوصفه بحثاً ينصرف إلى تتبع الأسباب ، وكذلك تعتمد « الحتمية » التاريخية التى يقصد بها الأسباب التى تتحكم فى حادثة من الأحداث وكذلك الصدفة التاريخية أو أحداث التاريخ العرضية ، بوصفها التقاطع الذى يحدث بين حلقتين أو أكثر من حلقات السببية ، وكذلك الأهمية التاريخية بوصفها القدرة على إنتاج أحداث تاريخية أخرى ، تتعاقب فى هذه السلسلة وهكذا ، والواقع أن هذه الأفكار قد لوثتها « النظرية الوضعية » فهى لذلك من قبيل المغالطات المنطقية .

والجانب القيم من هذه النظرية ، يتعلق بنظريته عن الأهمية التاريخية ، وهنا فقط يستطيع « ماير » أن يتأكد من صدق مبدأ من المبادئ يمسك به : وحين أدرك أننا حتى لو ركزنا اهتمامنا فى أحداث هامة بالمعنى السالف الذكر ،

لكننا لم نزل أمام عدد ضخم مرباك من هذه الأحداث الهامة ، عكف على إنقاص هذا العدد ، استنادا إلى مبدأ اختبار جديد مرده إلى اهتمام المؤلف ، وإلى الحياة المعاصرة التى يمثل المؤرخ لونا منها . إن المؤرخ بوصفه أداة حية ، هو الذى يستطيع تصوير تلك المشاكل التى يريد حلا لها ، ومن ثم يستطيع ابتكار الأسس ، التى يستعين بها على العرض للمادة التاريخية التى يدرسها . وهذا العنصر الذاتى ، عامل جوهرى فى كل لون من ألوان المعرفة التاريخية . ومع ذلك نجد أن « ماير » يعجز حتى فى هذه النقطة ، عن أن يتبين المغزى الكامل لنظريته هذه . لم يزل يساوره القلق من ظاهرة معينة ، هى أننا بالرغم مما يتوفر لدينا من مادة تاريخية ضخمة بصدد فترة من الفترات ، فإننا قد نتعرض للحصول على مزيد من هذه المادة — مزيد قد يكون من شأنه تعديل أو تغيير ما انتهينا إليه من نتائج ، أورثتنا اطمئناننا إليها . لذلك ينتهى إلى القول بأن أية معرفة تاريخية لا يمكن أن ترقى إلى مرتبة اليقين . . هو لم يفطن إلى أن مشكلة المؤرخ ، مشكلة فى هذا الحاضر الذى نحن فيه ، لا مشكلة تتعلق بالمستقبل . إنها مشكلة تتعلق بنفس المادة التاريخية التى توفرت لنا الآن ، لا تفسير مادة تاريخية تستبق المستقبل فى الكشف عنها . وهنا نقتبس قول أوك شوت مرة أخرى ، حين قال بأن كلمة « الصدق » لا معنى لها بالنسبة للمؤرخ إلا إذا قصد بها « ما تضطرنا إلى تصديقه المصادر التاريخية » .

والقيمة الكبرى التى يتميز بها إنتاج « ماير » ، هو ما ساقه من نقد قوى دقيق ، ضد دراسة تاريخية من النوع المزيف ، صريحة من حيث طابعها المتأثر بالمذهب الوضعى وبعلم الاجتماع ، على النحو الذى كان شائعا فى زمانه : ونجد من وجهة التفصيل أيضاً ، أن مقاله يفيض بمعانى الحقيقة التاريخية ، تبدو فى سطوره كلها . ولكن النقطة التى تتحطم عندها نظريته ، هو إخفاقه فى الاستطراد بنقده للمذهب الوضعى ، إلى الحد المنطقى الذى لا بد أن ينتهى إليه هذا النقد فى تفصيله .

لقد كان قنوعاً بالحقيقة الموضوعية فى معناها(١) الساذج ، معنى يرى فى الأحداث التاريخية ، وفى معرفة المؤرخ بهذه الأحداث ، ظاهرتين مستقلتين ، تدرس الواحدة منها بمعزل عن الأخرى . لذلك يصور التاريخ على أنه فى آخر الأمر مجرد مشهد من الأحداث ، يرى من زاوية خارجية عنه ، لا على أنه عملية لا تتجزأ عن المؤرخ نفسه ، بوصفه جزءا من هذه العملية ، وأداة الوعى التى تحيط بها وبمعانيها فى نفس الوقت . وبذلك يختفى كل معنى من معانى الصلة الوثيقة بين المؤرخ وموضوعه ، وتفقد فكرة الأهمية التاريخية معناها ، ونجد نتيجة لذلك أن الأسس التى رسمها « ماير » لمنهاج البحث التاريخى — ما دامت تعتمد على اختيار المهم — قد ذهبت أدراج الرياح .

(و) شبنجلر Spengler : وثمة لون من الإنتاج ، يختلف اختلافاً بيناً عن إنتاج « ماير » ، كما يختلف عن إنتاج مؤرخى القرن العشرين ألمانيا الذين امتازوا عليه ، ذلك هو إنتاج أوسولد شبنجلر ، الذى يمثل عودة إلى الفلسفة الطبيعية بما تستند إليه من منهاج البحث الوضعى . لقد لقى كتابه « انهيار(٢) الغرب » رواجاً فى هذه البلاد وفى أمريكا وألمانيا ، وفى ذلك ما يبرر عرضى مرة ثانية ، للأسباب التى تحملنى على القول بأن هذه الفلسفة لا تستند إلى أسس سليمة إطلاقاً . يذهب شبنجلر إلى أن التاريخ يمثل سلسلة متتابعة من الأحداث الفردية المتكاملة التى يسميها ثقافات ، ولكل ثقافة طابعها الخاص . كذلك لم تقم كل « ثقافة » من هذه الثقافات ، إلا تعبيراً عن هذا الطابع الخاص ، يسرى إلى كل تفاصيل حياتها وتطوراتها ،

---

(١) "Realism" هى النظرية التى تسلم بحقيقة الكون المادى على نحو ما يصدره لنا الحس — وهى نظرية على النقيض من نظرية "Idealism" أى النظرية المثالية التى تنكر حقيقة الكون المادى وتختزل الموجودات المادية إلى مجرد فكرة . وناحية التطرف فى هذه النظرية الأخيرة تفترض وجود عالم آخر "Supersensible" أو الكليات — أو "Universals" على نحو ما رأينا فى نظرية المثل الأفلاطونية وفى نقد أرسطو لها (راجع حاشية سابقة فى هذا الموضوع) .

(٢) "Der Untergang des Abendlandes".

ولكن تشبه كل ثقافة من هذه الثقافات بقية الثقافات الأخرى ، من حيث دورة الحياة التى تبدو بصورة واحدة فى نشاط هذه الثقافات كلها على النحو الذى نراه فى دورة حياة الكائن الحى . . تبتدئ هذه الدورة بالبربرية التى تطبع المجتمع البدائى ، ثم هى تنتقل من هذا إلى تطور صوب التنظيم السياسى ، فالفنون والعلوم وغيرها ، فى صورة قديمة غير مصقولة فى أول الأمر ، ثم تنتقل منها إلى الازدهار ، الذى يبلغ بها مبلغ المدنية الأثرية الخالدة ، حتى إذا انتهت إلى هذه المرحلة تجمدت إيذاناً بالانهيار ، الذى ينتهى بها أخيراً إلى الانسياق وراء لون جديد من « البربرية » يضفى على كل شىء فيها طابع الاستغلال والضعة ، وتلك نهاية حياتها . ولن نجد بعد ذلك شيئاً جديداً يخلفه هذا الانهيار ، ذلك أن هذه الثقافة قد ماتت ونضب معين القوى الابتكارية فيها . أضف إلى ذلك ، أن هذه الدورة التى تنتظم مراحلها ليست محددة فحسب ، ولكن الوقت الذى تستغرقه الدورة محدد أيضاً : فلو استطعنا على سبيل المثال فى أيامنا هذه ، أن نتبين النقطة التى بلغناها فى دورة حياتنا الثقافية ، لاستطعنا أن نتنبأ بمستقبل مراحلنا الثقافية على وجه الدقة(١) .

تلك فكرة صريحة فى اعتمادها على المذهب الوضعى . : تفصيل ذلك أنها تستبدل بالتاريخ نفسه ، أشكال التطور التاريخى الذى ينتظم المراحل التقدمية ، وتلك دراسة من نوع العلوم الطبيعية ، التى تعتمد قيمتها على التحليل الخارجى ، والوصول إلى قوانين عامة ، بالإضافة إلى ما تدعيه من حق التنبؤ بالمستقبل ، استناداً إلى أسس علمية (الأمر الذى يفصل بين هـذه الدراسة ، وبين التفكير التاريخى بشكل قاطع) . هنا تصور الحقائق عملا بمنهاج البحث الوضعى ، تصويراً يباعد بين بعضها البعض . بدلا من أن تتسلسل

---

(١) يذكر المترجم أن الفيلسوف برتراند رسل رد على هذه النقطة وعلى هذا المؤرخ بالذات فى طبعته الثانية لمقالاته "Science & the Social Sciences" جاء فى رده "Only very limited sphere of prediction in Social Sciences, history in particular".

عن بعضها البعض ، استناداً إلى حلقات نظامية[1] تربط بين سلسلة وأخرى .
ولكن الحقائق التى نتحدث عنها فى هذا الصدد تمثل كتلا ضخمة من الحقائق
– حقائق من نوع أضخم وأقيم ، لكل حقيقة هيكلها الداخلى ، ولكن
الارتباط بين حقيقة وأخرى لا سند له فى التاريخ إطلاقا ، بل إن التشابك
بين هذه الحقائق لا يعتمد على أكثر من (١) العلائق الزمنية المكانية (٢)
والعلائق التى تفسر الأشكال التطورية ، أى العلائق التى تتألف من التشابه
الذى يجمع بينها ، من حيث الصورة أو التركيب . وهذا التقدير للتاريخ
– تقدير يتعارض مع التاريخ ، ويستند إلى فلسفة طبيعية مجردة – يسىء حتى
إلى فكرة شبنجلر فيما يختص بالتفاصيل التى تتضمنها كل ثقافة من هذه
الثقافات على حدة ، لأن تتابع المراحل التى تنتظم ثقافة من هذه الثقافات
على النحو الذى يصوره ، لا يحمل معنى من معانى التاريخ ، أكثر مما يحمله
تعاقب المراحل التى تنتظم حياة الحشرة كالبعوضة فالبرقة فالشرنقة ،
فالحشرة الكاملة التكوين . لذلك نجد فى كل مرحلة من المراحل ، أن الفكرة
التى تصور العملية التاريخية ، على أنها عملية عقلية ، تحتفظ بالماضى فى نسيج
الحاضر ، تنتفى بصورة فصلت تفصيلا . الذى نجده فى هذه الصورة هو أن
كل مرحلة من المراحل التى تتألف منها ثقافة ، تنتقل بطريقة آلية إلى
المرحلة التى تليها ، إذا ما نضج وقتها بدون أى اعتبار لنشاط الأشخاص
الذين يعيشون فيها . أضف إلى ذلك أن الطابع الوحيد الذى يفرق بين ثقافة
من الثقافات وأخرى ، بصورة تسرى إلى تفاصيلها كلها (كالإغريقية فى
الثقافة الإغريقية ، والأوربية الغربية فى ثقافة غرب أوربا ، وهكذا) لم
يصوَّر على أنه مثل أعلى للحياة ، تمخضت عنه أساليب وجهود الآدميين ،
الذين عاشوا فى ظل الثقافة ، بفضل ما بذلوا من جهود روحانية شعورية

---

(١) "The organic nature of thougie" إن التفكير يستطرد استناداً إلى نظرية
معينة توجه تفاصيله وتربط بينها .

أو لاشعورية ، وإنما صور على أنه خاصة من خصائصهم ، على نحو ما نتكلم فى اللون الأسود عند الزنوج ، أو العيون الزرقاء عند الاسكنديناويين . وإذن نجد أن إطار النظرية كلها ، يستند إلى محاولة مقصودة مجهدة تستبعد من التاريخ كل عنصر يضفى عليه صفة التاريخ ، ونستبدل به فى كل مرحلة من المراحل ، مبدأ يستند فى جوهره إلى الفلسفة الطبيعية ، بدلا من المبدأ التاريخى الذى يقابله .

على أن كتاب شبنجلر مثقل بثقافة تاريخية دسمة ، ولكنك تجد حتى هذه الثقافة قد شوهت ومسخت لتنسجم مع أغراض رسالته . خذ مثلا واحداً فقط من عدد من الأمثلة ، ما يقوله من أن الثقافة الأثرية أو الإغريقية الرومانية ، تميزت بخاصة من خصائصها الرئيسية هى عدم تقديرها الموقت ، لأنها لم تلق بالا إلى الماضى أو المستقبل ، ولذلك (على النقيض من المصريين الذين فطنوا إلى أهمية الوقت) لم تفكر فى تشييد قبور للموتى . يبدو أنه قد نسى ما يحدث فى روما أسبوعياً من حفلات موسيقية فى مقبرة أغسطس قيصر ، وأن مقبرة هدريان كانت قلعة البابا لسنين طويلة ، وأن القبور الضخمة كانت تمتد عبر أميال طويلة ، خارج المدينة فى الطرق القديمة فى كل مدن العالم . الواقع أن هذا الحد من التخطيط والإسراف فى تزييف الحقائق ، لم يصل إليه حتى مفكرو القرن التاسع عشر الذين تتبعوا المنهاج الوضعى ، بما بذلوا من جهود فاشلة استهدفت تحويل التاريخ إلى علم من العلوم .

هناك ألوان من المتشابهات الواضحة بين شبنجلر وتوينبى ، والفارق الرئيسى بين الاثنين ، هو أن الأول يفصل فصلا كاملا بين الثقافات على النحو الذى يفصل به الفيلسوف ليبنتز بين وحدة وأخرى من وحدات[1] الكون

---

(١) تفترض فلسفة ليبنتز أن الكون يتألف من « وحدات » أو « جواهر » "monads" =

وألوان الصلة بين هذه الثقافات ، والتى تختص بالزمان والمكان والتشابه بينهما ، ولا يمكن أن تدرك إلا قياساً إلى وجهة نظر المؤرخ من زاوية خارجة عنها . أما بالنسبة للمؤرخ توينبى ، فإن هذه العلاقات بالرغم من طابعها الخارجى ، تؤلف جزءاً من عناصر المدنيات ذاتها . إن تبعية بعض المجتمعات لمجتمعات أخرى ، أمر جوهرى بالنسبة لنظرية توينبى ، وفى هذا ما يضمن استمرار التاريخ ، وإن يكن استمراراً بصورة تسلب التاريخ معناه الكامل أما من وجهة نظر شبنجلر ، فلا محل للقول بشىء من قبيل هذه « التبعية » ، ولا توجد أية علاقة إيجابية بين ثقافة وأخرى . لذلك نجد أن انتصار الفلسفة الطبيعية التى لم تؤثر عند توينبى إلا على المبادئ العامة ، سرى إلى كل تفصيل من تفاصيل نظرية شبنجلر Spengler .

٣ – فرنسا

(أ) روحانية راڤيسون : كان مثلا من أمثلة العدل ، أن فرنسا مهد المذهب الوضعى ، هى نفس البلد الذى تعرض فيه هذا المذهب لأقسى ضروب النقد المستنير . ونقد المذهب الوضعى على هذه الصورة – التى استغرقت عصارة نشاط التفكير الفرنسى فى أواخر القرن التاسع عشر ومقدمة القرن العشرين ، مثله فى ذلك كمثل حركات كثيرة أخرى فى هذا البلد ، انصرفت إلى النقد والثورة على الأوضاع القائمة – لم يكن فى الواقع إلا برهاناً آخر على ما تميزت به العقلية الفرنسية من اتزان أو تناسق لا يعرف الوهن . وحركة الاستنارة ، التى انصرفت فى القرن الثامن عشر إلى مهاجمة معقل الدين الرسمى ، لم تكن فى جوهرها إلا كفاح العقلية الإنسانية والحرية الإنسانية فى

= تختلف عن بعضها البعض من حيث درجات الوعى "degrees of consciousness" فى حين أن الوحدة الجوهرية هى الله سبحانه وتعالى الذى يصفه بقوله : "The Supreme monad; the magnitude of positive reality".

سبيل نصرة نفسها على المعتقدات الجامدة والخرافة بالصورة القائمة وقتئذ ؛ الحقيقة هى أن المذهب الوضعى قد حوّل العلوم الطبيعية إلى فلسفة جديدة ، تدعم هذه المعتقدات وهذه الخرافات ؛ وبعث الفلسفة الفرنسية بقصد الهجوم على هذا المعقل الجديد ، كان خليقاً به أن يكتب على أعلامه مرة أخرى ذلك المثل القديم (فَلْيُستأصل هذا المكروه) .

وهذه الحركة الجديدة التى قام بها التفكير الفرنسى ، والتى تختلف عن الحركة الألمانية ، لم تتجه صوب التاريخ بصورة مرسومة واضحة ، ولكن الفحص الدقيق لخواصها الرئيسية ، يثبت أن فكرة التاريخ كانت إحدى الأسس الفكرية التى سيطرت عليها . ولو بدا لنا أن نطابق بين فكرة التاريخ وفكرة الحياة الروحية أو العملية الروحية ، لبدت الصلة الوثيقة بينهما واضحة للعيان ، إذ الواقع المؤلم ، هوأن فكرة العملية الروحية ، هى الفكرة التى سارت على هديها الفلسفة الفرنسية الحديثة . ونجد فى ناحية واحدة من النواحى — بالرغم مما قد تنطوى عليه هذه الناحية من تناقض — أن هذه الحركة التى تزعـّمها التفكير الفرنسى ، أحاطت بمشكلة التاريخ بصورة لامثيل لها فى الحركة الألمانية التى اتجهت فى نفس الطريق . وتفصيل ذلك أن الحركة الألمانية رغم إفاضتها فى الحديث عن التاريخ ، لم تكن لتفكر فيه إلا استناداً إلى نظرية المعرفة . وكان جل اهتمامها منصرفاً إلى الصور الذاتية الذهنية فى عقلية المؤرخ ، وإذ كانت من حيث اتجاهها الفكرى العام ، تمقت الميتافيزيقا (وتلك ظاهرة مردها إلى فلسفة «كانت» الجديدة وكذلك إلى المذهب الوضعى) ، فقد دأبت على تفادى البحث فى طبيعة العملية التاريخية من وجهة النظر الموضوعية ، فكان من نتيجة هذا على نحو ما وضحنا ، تصويرها لهذه العملية على أنها مجرد مشهد يعرض نفسه أمام عقلية المؤرخ ، وبذلك تستحيل إلى عملية طبيعية على نحو ما يحدث فى الكون المادى . ولكن العقلية الفرنسية التى اعتصم تفكيرها بالطابع الميتافيزيقى التقليدى ، ركزت جهودها

فى فهم طابع العملية الروحية ذاتها ، فكان من نتيجة هذا أن سارت شوطاً بعيداً صوب حل مشكلة فلسفة التاريخ ، بدون أن تتعرض لذكر كلمة « تاريخ » إطلاقاً .

وكل ما أعتزم عمله هنا ، هو العرض لبعض نقط فى هذه الحركة الغنية بإنتاجها العلمى المتعدد العناصر ، ثم تبيان علاقاتها بالموضوع الرئيسى الذى نعالجه . . إنك لتجد موضوعين يتكرران بصفة دائمة فى نسيج هذه الحركة . . الأول سلبى وهو نقد للعلوم الطبيعية ، والثانى إيجابى ، ويعرض لفكرة الحياة الروحية أو العملية الروحية . وهذان هما الناحيتان الإيجابية والسلبية لفكرة واحدة . وتفصيل ذلك أن العلوم الطبيعية التى رفعها المذهب الوضعى إلى مرتبة الميتافيزيقا ، تصور حقيقة الكون المادى على أنه نظام يتألف من عدة عمليات ، تخضع فى كل مرحلة من مراحلها لقانون السببية . ذلك أن كل شىء يبدو فى الصورة التى هو بها ، لأن شيئاً آخر هو الذى فرض عليه هذه الصورة فرضاً : والحياة الروحية عالم يستند فى حقيقته إلى ما يمارسه من حرية أو تلقائية ، فليس هو بالعالم الذى لا يخضع لقانون أو العالم الفوضوى ، ولكنه عالم يقوم على قوانين وضعتها هذه الروح بمحض اختيارها لتتقيد بها . ولو أنا سلمنا بوجود مثل هذا العالم إطلاقاً ، لاستتبع هذا أن ميتافيزيقا المذهب الوضعى خاطئة لا تستند إلى أساس منطقى . وينتج عن ذلك أن هـذه الميتافيزيقا ، يجب أن يثبت خطؤها ، بحيث يجب أن ينصرف نقدها وتفنيدها إلى الأسس التى قامت عليها . . وبتعبير آخر يجب أن يثبتَ أنه مهما يكن من أمر سداد مناهج البحث فى العلوم الطبيعية ، وتطبيقها فى نطاقها المشروع ، فإن هذا النطاق المشروع يقصر دون الإحاطة بحقيقة الكون المـادى فى صورته الكاملة : إن هذا النطاق لا يمثل إلا دائرة محدودة من حقيقة هذا الكون ، تعتمد فى وجودها على قوة غيرها — ذلك أنها تشق كيانها من الحرية أو التلقائية التى ينكرها المذهب الوضعى . وفيما بين عامى ١٨٦٠ — ١٨٧٠ ،

اتخذ رافيسون(١) الخطوة الأولى نحو مثل هذا البرهان ، حين قال بأن الفكرة التى تصوّر حقيقة الكون المادى تصويرا يجعل منه هيكلا آليا ، أو تسيطر عليه الأسباب المادية(٢) ، لا يمكن أن تقف على قدمها كنظرية ميتافيزيقية ، لأنها تحقق فى تصوير هذه الحقيقة فى صرحها الكامل ، الذى تنشط فى داخله هذه الأسباب : ولكى تبقى حقيقة الكون المادى فى هذه الصورة القائمة ، وتحتفظ بوجودها ، يجب ألا تنطوى على مبدأ للسببية المادية فحسب ، سببية تربط بين جزء وآخر من هذا الكون المادى ، ولكن يجب أن تتضمن مبدأ آخر هو السببية الغائية (Teleology) أو النهائية ، التى تنتظم الأجزاء كلها فى كيان كلى يجمع بينها جميعاً . تلك هى فكرة الفيلسوف ليبنتز التى تنصرف إلى الجمع بين سببية مادية ، وأخرى غائية ، بالإضافة إلى نظرية أخرى مشتقة منه أيضاً ، تلك هى أن معرفتنا بمبدا السببية الغائية ، مشتقة من أننا على بينة من نشاطها ، بوصفها المبدأ الذى يفسر نشاطنا العقلى . ومن ثم نجد أن معرفتنا بأنفسنا كروح وكحياة طابعها القدرة الذاتية على الإنشاء والتنظيم ، تمكننا من أن نتبين حياة شبيهة بها فى الطبيعة . أضف إلى ذلك (وهذا ما لم تفطن إليه الفلسفة الوضعية) أن السبب الوحيد الذى يفسر وجود علاقات سببية بين أجزاء الكون المادى هو أن الطبيعة كائن حى يستهدف غايات معينة من وراء ما نلمس فيه من نشاط . وهنا نستطيع أن نلمس محاولة تستهدف إثبات حقيقة الروح عن

---

(١) Rapport sur la philosophie en France au XIX me Siècle (Paris, 1867)

(٢) التفسير المادى أو التفسير العلمى للكون المادى "Mechanical Interpretation of the Universe" هو الذى يستبعد الروحانية أو الهدف من هـذا الكون المادى ، وهو ما سمى منذ أرسطو "A teleological Interpretation of the Universe" أى وجود حكمة من خلق هذا الكون : راجع ما كتب فى حاشية سابقة عن قانون « السببية » "Causation" عند أرسطو ، واذكر قوله تعالى « أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً » .

طريق القول بأن هذه الروح هى الجوهر الكامن وراء حقيقة الكون المادى نفسه . ولكنا علمنا نتيجة لتحليلنا للفكر الألمانى فى مرحلته الأخيرة ، أن مثل هذا التفكير لاينتقص من قيمة العلوم الطبيعية فحسب ، بما ينطوى عليه من إنكار وجود أية ظاهرة ، يمكن أن تكون طبيعة بالمعنى الحقيقى ، ولكنه ينطوى أيضاً على خطورة تُحيقُ بفكرة الروح ، حين تذهب إلى أن هذه الروح لا تختلف فى جوهرها عن ظواهر الطبيعة المادية فى شىء . هذا الخطر هو وجود حدٍّ ثالث ، — لا هو الطبيعة المادية المجردة ، ولا هو الروح بمعناها الصحيح — قد يستعاض به عن الاثنين . هذا الحد الثالث هو الحياة ، لا بوصفها الحياة الروحية أو عملية العقل ، ولكن بوصفها الحياة البيولوچية أو الفسيولوچية ، وتلك فكرة جوهرية فى فلسفة برجسون .

(ب) فلسفة لاخلير المثالية : ورغبة فى الخلاص من هذا الخطر ، لم يكن بد من الإصرار على أن حياة الروح لا تعنى مجرد الحياة ولكنها التعقل ، وبتعبير آخر نشاط التفكير . والرجل الذى أدرك هذا هو لاخلير ، أحد أقطاب الفلاسفة الفرنسيين المحدثين . لقد اشتغل بالتدريس طوال حياته كلها ، وبفضل هذه المهنة أفاض على التفكير الفرنسى الشىء الكثير ، الذى جعل هذا التفكير مديناً له إلى حد لا يقدر بثمن . وبالرغم من أن إنتاجه فى التأليف ضئيل ؛ إلا أن هذا القدر الضئيل أنموذج من نماذج التفكير العميق ، والتعبير الواضح : وموضوعه الموجز ، عن « علم النفس والميتافيزيقيا »[1] عرض قيِّم جدا « للقضية » القائلة ، بأن علم النفس بوصفه علما من العلوم الطبيعية ، لا يمكن أن يحيط بحقيقة العقل على الصورة التى خلق بها ، ولكن فى مقدوره أن يعرض لدراسة الأشياء التى ندركها بعيوننا إدراكاً مباشراً ، كذلك دراســة الأحاسيس والمشاعر ، ولكن

(1) Œuvres (Paris), 1933) vol. I, pp. 169 — 219.

جوهر العقل ، هو أنه « يعرف » ، أى أن الموضوعات التى تستهدف معرفتها ، ليست مجرد الصور الذهنية التى يصطنعها من نسيجه ، ولكن الكون المادى . والذى يُمكّنه من المعرفة ، هو أنه طبع على التفكير ، فى حين أن نشاط الفكر نفسه ، يمثل عملية حرة أو عملية ذات طابع ابتكارى تلقائى ، لا يعتمد على شىء إطلاقاً غير نفسه ضماناً لبقائه . وإذن ، فإذا بدا لنا أن نتساءل عن السبب فى وجود الفكر ، فالإجابة الوحيدة الممكنة ، هى أن الوجود نفسه ، مهما يكن من أمر صفاته أو عناصره الأخرى ، هو نشاط التفكير : إن الأساس الذى يستند إليه برهان لاخلير هنا ، هو الفكرة القائلة بأن المعرفة ذاتها « دالة » للحرية(١) ، إذ الواقع هو أن المعرفة ممكنة لسبب واحد ، وهو أن نشاط الروح يتميز « بالتلقائية » البحتة . لذلك نجد العلوم الطبيعية ، بدلا من أن تلقى الشك على حقيقة الروح ، بسبب عجزها عن اكتشاف طبيعتها ، أو تدعم هذه الحقيقة عن طريق الكشف عنها فى أبحاثها (الأمر الذى لن تستطيعه بحال) ، تَعْمَدُ إلى تدعيمها بطريق يختلف عن ذلك كل الاختلاف ، هو أن تكون هذه العلوم نفسها من إنتاج النشاط الروحى عند رجل العلم . وهذه الفكرة الواضحة عن حياة الروح ، والتى تصوّرها على أنها حياة طابعها الحرية والمعرفة فى نفس الوقت ، بالإضافة إلى معرفتها بحريتها — حياة لا يمكن لتفكير علمى أن يتبينها أو يحللها استنادا إلى أسس سيكولوجية — هى الفكرة التى لم تفطن إليها المدرسة الألمانية . تلك فكرة لم تتبلور بعد فى صورة نظرية للتاريخ ، ولكنها الأساس لمثل هذه النظرية .

ولو استطاع المفكرون الفرنسيون الآخرون فهْمَ فكرة « لاخلير » هذه ، لما كانت لهم حاجة إلى الاسترسال فى نقد العلوم الطبيعية ، ذلك

---

(١) "The Notion of Mathematical function" فى المنطق الرياضى وعلى نحو ما تقول إن الضريبة التى يدفعها الإنسان « دالة » على مقدار دخله .

النقد الذى شغل حيزا كبيرا فى الفلسفة الفرنسية فى أواخر القرن التاسع عشر ومقدمة القرن العشرين . والواقع أن البرهان الذى ساقه لاخلير ، قد هدم الأسس التى قامت عليها تلك النظرية التى هاجم هؤلاء العلماء نتائجها البعيدة — هجوما لا ينصرف إلى العلم نفسه ، وإنما ينصرف إلى الفلسفة التى استهدفت إثبات أن العلم (Science) هو اللون الوحيد الممكن من « المعرفة » (Knowledge) بما يتبع ذلك من نتيجة تضمنها هذا الضرب من التدليل ، هى اختزال « العقل » إلى لون من ألوان الطبيعة المادية . وأجد إذن أن لاحاجة بى إلى وصف ذلك الإنتاج الذى أسفرت عنه بحوث بوترو ومدرسته ، والتى حاول تدعيم حقيقة الحياة الروحية عن طريق إلقاء الشك على قوة المعرفة العلمية ومبلغها من اليقين . ولكن رغبة فى مناقشة نتيجة هذا النقد ، إذا ما ساغه العقل وتبلور فى صورة فلسفة إنشائية ، يجب على أن أقول شيئا عن فلسفة برجسون .

(ج) نظرية برجسون فى التطور : تميزت عقلية برجسون بالقدرة على الإنشاء ، فكانت هذه القدرة هى طابعها الرئيسى ، على النحو الذى نتبينه فى كتابه الأول الذى يذهب فيه إلى تأكيد الناحية الإيجابية من الموضوع الثنائى ، الذى طبع التفكير الفرنسى الحديث على النحو الذى عرضت لوصفه . وتفصيل ذلك أن موضوعه عن « الموجودات المادية التى يدركها الوعى بطريق مباشر »[1] (الذى ترجم إلى الإنجليزية فى عام ١٩١٣ تحت عنوان : الزمن والإرادة والحرية) يعرض لمناقشة خواص حياتنا العقلية على النحو الذى نمارسه فى واقع حياتنا المادية ، يقول إن هذه الحياة تتألف من صور ذهنية ، ولكنه تتابع ذو معنى خاص محدود من معانى هذه الكلمة . وتفصيل ذلك ما يحدث من أن الحالة الذهنية لا تعقب الأخرى ،

(١) راجع ما كتب فى حاشية سابقة تحت العبارة "The immediately given in sense".

إذ الواقع هو أن الحالة الذهنية لا تنتهى حين تبتدئ الحالة الأخرى ، ذلك أن هذه الحالات فى تشابك مع بعضهما البعض ، والحالة الماضية منها ما زالت تعيش فى الحاضر ، وتندمج فى نسيجها وهى حاضرة بمعنى أنها تضفى عليها صفة خاصة مشتقة من هذا الاندماج : مثل ذلك أننا حين نستمع لنغمة من النغمات ، لا نستمع لكل لحن من الألحان التى تتألف منها هذه النغمة على حِدَة . والطريقـــة التى نستمع بها لكل لحن ، والحالة الذهنية التى هى استماعنا لهذا اللحن ، تتأثر بطريقة سماعنا للحن السابق له ، بل تتأثر بطريقة استماعنا لكل الألحان التى سبقته . وإذن يكون إحساسنا الكامل حين الاستماع للنغمة ، هو الإحساس بسلسلة متتالية مطردة من الأحاسيس ؛ تدفع الواحدة منها الأخرى : وإذن لن تكون هذه الأحاسيس المتعددة ، ولكنها إحساس واحد نظم بطريقة معينة . والطريقة التى نظم بها ، هى الوقت ، تلك فى الواقع هى حقيقة الوقت . ذلك أنه يتألف من أجزاء — على عكس أجزاء المكان — لأنها تتداخل فى بعضها البعض بصورة يتضمن الحاضر منها الماضى . وهذا التنظيم الزمنى خاصة تتعلق بالوعى ، وهو أساس الحرية ، إذ ما دام الحاضر يحتوى الماضى فى طياته ، فلا محل للقول بأن هذا الماضى يُشكِّلُ الحاضر بوصفه قوة خارجة عنه تدفعه ، كأن يكون الماضى سبباً ، والحاضر نتيجة ، والحقيقة هى أن الحاضر نشاط حر حى ، يحتضن ماضيه ويقوم عليه بفضل هذا النشاط الذى يبدو من جانبه .

وإلى هذا الحد نجد أن تحليل برجسون للوعى يضيف الشيء القيم لنظرية التاريخ ولو أنه لم يقصد إلى هذا بالتحديد ، لقد رأينا أن عنصراً جوهرياً لأية نظرية من هذا النوع ، هو فكرة تُصَوّر الحياة العقلية على أنها عملية ، لا يكون فيها الماضى مجرد مشهد بعرض للحاضر ، ولكنه يعيش فى طيات هذا الحاضر . ولكن العملية التى يصفها برجسون بالرغم من أنها عملية عقلية ، إلا أنها خالية من نشاط الفكر . إنها ليست ألواناً متعاقبة

من التفكير ، وإنما هى مجرد ألوان من المشاعر والأحاسيس التى نعيها بصورة مباشرة . وهذه المشاعر والأحاسيس ليست من قبيل « المعرفة » ، ووعينا الذى يحيط بها ، وعى من النوع الذاتى البحت وليست من النوع الموضوعى . وحين نتعرض لهذه المشاعر والأحاسيس ، لا نكون فى موقف يجعلنا نفهم شيئاً آخر بمعزل عن هذه المشاعر التى نتعرض لها . ولكى يتسنى لنا مثل هذا الفهم أو هذه المعرفة ، يجب أن نمعن النظر فى الدائرة الخارجة عنا ، فإذا ما فعلنا هذا ، ألفينا أنفسنا فى عالم من الموجودات المادية ، تنفصل عن بعضها البعض من حيث المكان ، موجودات غير متداخلة فى بعضها البعض ، حتى من حيث المظهر الزمنى الذى يجمع بينها ، لأن الوقت الذى تتغير فيه هذه الموجودات ، يختلف عن الوقت الذى يظهر فى صورة متشابكة متصلة فى وعينا الداخلى — تلك هى الساعة الزمنية التى ابتدعها العالم الخارجى ؛ ساعة تخضع لاعتبارات المكان ، تبدو فيها الأوقات المختلفة بمعزل عن بعضها البعض ، مثلها فى ذلك كمثل أجزاء المكان . لذلك نجد أن العلم ، الذى هو معرفتنا بهذا العالم الخارجى — الذى هو إنتاج العقل — يختلف اختلافاً بيِّناً عن النشاط الفكرى القائم فى عقولنا . . ذلك أن العقل ملكة تَفْصِل بين الأشياء المادية ، وتحدد لكل شيء كيانه ونطاقه الخاص به . فلماذا أوتينا الملكة التى تفعل مثل هذا الأمر العجاب ؟

الإجابة التى يسوقها برجسون هى أننا فى احتياج إلى هذه الملكة لأسباب تتعلق بالنشاط . وإذن ليست العلوم الطبيعية هى الطريق لمعرفة الكون المادى . معنى ذلك أن قيمتها لا تستند إلى صدقها ، وإنما تستند إلى قيمتها من الوجهة النفعية ، نحن إذن لا نعرف الكون المادى عن طريق التفكير العلمى ، ولكننا نحطم هذا الكون لنسيطر عليه .

ولم يستطع برجسون فى مؤلفاته الأخيرة أن يتقدم مرحلة واحدة بعد هذه النظرية الثنائية من حيث طابعها الرئيسى ، ولو أنها كانت تبدو على

الدوام فى أشكال جديدة . . لقد دأب على الاعتقاد بأن الحياة التى يحيط بها الوعى الإنسانى ، لا بد وأن تكون قاصرة على الإدراك المباشر لظواهر الكون المادى حولنا ، ومن ثم كانت حياة بعيدة كل البعد عن أى تفكير أو تأمل دقيق أو نشاط للفكر يخضعها لسلطان العقل ، وإذن فكل ما يُقْصَد بهذا الوعى ، هو الصور الذهنية التى يأتى إدراكها عن طريق البديهة (Intuition) ومن ثم تكون عمليتها — بالرغم من أنها تشبه العملية التاريخية من حيث طريقة احتفاظها بماضيها فى نسيج حاضرها قاصرة دون البلوغ إلى مرتبة العملية التاريخية فى معناها الحقيقى ، لأن الماضى الذى رسب فى نسيج الحاضر ماض غير معروف . وإنما هو ماض يتردد صداه فى الحاضر ، بصورة هى من قبيل الإدراك البديهى المباشر ، لا تختلف فى شىء عن إدراكنا لحاضرنا بديهياً مباشراً أيضاً . ولكن هذه الأصداء تتردد فى الحاضر ، ولا بد أن تتلاشى فى النهاية ، ومتى تلاشت لن يكون لها وجود بعد ذلك لسبب واحد ، هو أن إدراكها بالطريق البديهى المباشر قد انتهى ولا سبيل لإدراكها من غير هذا الطريق . ينتج عن هذا استحالة فكرة وجود تاريخ ، لأن معنى التاريخ لا ينصرف إلى هذا الاستمتاع المباشر بالنفس ، ولكن معناه التأمل ، والأداة التى تكفل هذا التأمل ، ثم التفكير . تفسير ذلك أن التاريخ مجهود عقلى يستهدف التفكير فى حياة العقل ، بدلا من مجرد الاستمتاع بها . ولكن فلسفة برجسون تذهب إلى استحالة هذا ، وتقول بأن الصور الذهنية الداخلية يمكن الاستمتاع بها فقط ، لا التفكير فيها ، فى حين أن موضوع التفكير لا بد وأن ينصرف دائماً إلى ظواهر العالم الخارجى ، وهذه الظواهر هى التى لا حقيقة لها — وهى ظواهر ابتدعناها لأغراض تتعلق بالنشاط .

(د) كتابة التاريخ الحديث فى فرنسا : والتفكير الفرنسى الحديث الذى استطرد وفق هذه الأسس [لأن برجسون تمتع ، وما زال يتمتع بشعبية تبرز

القيمة الجوهرية لصدق تحليله لعقلية أمته] استطاع أن يكون على بينة واضحة من نفسه وحقيقته ، بوصفه عملية تتسم بالحياة والنشاط ، وله القدرة البالغة على إحياء أية ضروب أخرى من التفكير ، يستطيع أن يتمثلها فى هذه العملية : فإذا عجز عن استساغة لون من ألوان التفكير فيما رسم لنفسه من حدود ، نظرت إليه العقلية الفرنسية على أنه ضرب من التفكير الذى لا ينسجم مع نسيجها إطلاقاً ، كأن يكون مجرد أساليب ، من النوع الآلى ، تقاس قيمته عند التطبيق ، بمقدار سلاسته ونفعه ، أو صعوبته وضرره ، ولكنه على أية حال لن يكون من قبيل المادة « الروحية » التى تعالجها هذه العقلية الفرنسية أو تجد فيها ما يستهويها . ذلك هو الأسلوب الذى عمدت إليه فرنسا فى تكييف موقفها فى السياسة الدولية ، تكيفاً جديداً يستند إلى أسس فلسفة برجسون : نفس هذه الأسس هى التى كيّفت الروح الفرنسية الحديثة فى كتابة التاريخ . . يحاول المؤرخ الفرنسى أن يقحم نفسه فى الحركة (وفقاً لقاعدة برجسون المشهورة) ، أى أنه يحاول أن يتمثل فى نفسه نشاط الحركة التاريخية التى يعرض لدراستها ، وأن يُشعِر نفسه أن هذه الحركة تتفاعل مع عقليته ، حتى إذا ما استطاع ، بفيض من مشاعره الإنسانية ، أن يمسك بخيط الاتساق أو الاتزان الذى سرى إلى هذه الحركة : عمد إلى تصويرها فى أمانة ودقة بالغة . أستطيع هنا على سبيل المثال ، أن أضرب مثلا أو مثلين من نماذج ما سطره التاريخ الفرنسى الحديث ، مثل كتاب « تاريخ الغال » تأليف كاميل چوليان « أو مؤلفات » إلى هانى « عن تطرف المذاهب الفلسفية » أو تاريخ الشعب الإنجليزى : ومتى استطاعت مشاعرنا أن تبلغ بنا مبلغ هذا التقدير العميق ، كان من السهل أن تعالج الخطوط الرئيسية للعملية فى صحائف قليلة . وهذا السبب ، فى أن المؤرخين الفرنسيين امتازوا على سائر مؤرخى العالم فيما انتخبوا من مؤلفات موجزة دسمة شعبية بكل معانى الكلمة ، تصوّر للرأى العام طابع فترة من الفترات

أو حركة من الحركات ، بما تفيض به من مشاعر واضحة : وهذا بالضبط هو ما لم يستطعه الألمان المؤرخون الذين أثقل كاهلهم البحث وراء الحقائق : ولكن الذى عجز عنه الفرنسيون هو الذى أتقنه الألمان — ذلك هو العرض لدراسة الحقائق الفردية بدقة عملية بالغة ، وبمعزل عن أية عناصر أخرى . إن الفضيحة الكبرى التى تتعلق بالبحوث الفرنسية الحديثة ، ونقصد بها ما قوبل به تزييف « جاوزل » للحقائق ، لينهض برهاناً على ظاهرتين : أولاهما ضعف العلماء الفرنسيين المحدثين فى أسلوب العرض العلمى ، وثانيتهما الطريقة التى أساغت بها عقولهم تحويل مشكلة ، كان يجب أن تحتفظ بطابعها الفنى البحت إلى مشكلة أخرى تتعلق بالشرف القومى : كان من أمر الجدل الذى احتدم بشأن « جاوزل » — وفى ذلك من الإسراف والسفه ما فيه — أن بعث على تكوين لجنة دولية تقرر نتيجته ، وكان من الطبيعى أن ترفض تلك الحقائق التى كشفت عنها اللجنة .

لذلك نجد فى آخر الأمر أن الحركة الفرنسية الحديثة ، قد وقعت فى نفس الخطأ الذى وقعت فيه الحركة الألمانية : كانت النتيجة النهائية واحدة بالنسبة للاثنين ، وهى الخلط بين العقل والطبيعة ، وعدم التفرقة بين عملية تاريخية وأخرى طبيعية : ولكن بينما نجد أن الحركة الألمانية تحاول أن تصوّر العملية التاريخية فى صورة موضوعية خارجة عن عقلية المفكر ، ثم هى فى نفس الوقت ، تعجز عن تصويرها هذه الصورة الموضوعية ، لأنها ليست ذات وجود خارج عن هذه العقلية ، نجد أن الحركة الفرنسية تحاول تصويرها فى صورة ذاتية ، فى إطار عقلية المفكر ، ثم هى فى نفس الوقت تعجز عن تصويرها لأنها ما دامت محصورة فى إطار الناحية الذاتية للفكر ، لم تعد عملية من عمليات « المعرفة » ، بل لوناً من ألوان المعرفة التى ندركها إدراكاً مباشراً (صورة ذهنية عابرة) . . إنها بذلك تصبح مجرد عملية سيكولوجية تصوِّر الأحاسيس والمشاعر والعواطف . وموطن الخطأ فى الحالتين واحد . .

وتفصيل ذلك أن « الذاتى » و « الموضوعى » قد اعتبرا شيئين مختلفين ، يختلف عنصرهما من حيث الجوهر ، مهما تكن الصلة بينهما . . وتلك فكرة صائبة فى العلوم الطبيعية ، حيث تكون عملية التفكير العلمى ، عملية روحية أو تاريخية ، موضوع البحث فيها عملية طبيعية . ولكنها فكرة خاطئة فى التاريخ ، حيث تكون عملية التفكير التاريخى متجانسة العناصر مع العملية التاريخية ذاتها ، لأن الاثنين يمثلان عمليات الفكرة أو الحركة الفلسفية الوحيدة التى استطاعت أن تفهم حقيقة طابع التفكير التاريخى على هذه الصورة ، وتطبيقه كمبدأ نظامى ، هى تلك الحركة التى ابتدأها كروتشه فى إيطاليا .

٤ – إيطاليا

١ – مقال كروتشه (الذى نشر فى عام ١٨٩٣) :

تتضاءل الفلسفة الإيطالية الحديثة أمام إحدى الفلسفتين الفرنسية أو الألمانية ، من حيث عدد المؤلفين والاختصاصيين ، ومن حيث وجهات نظر عدة أخرى ، حتى لتجد أن ما كتب فيها عن نظرية التاريخ بصفة خاصة ، رغم أنه من حيث الكمية يفوق الإنتاج الفرنسى ، إلا أنه يتضاءل أمام الإنتاج الألمانى الضخم . ولكن هذا الإنتاج إذا ما قورن بالفلسفة الفرنسية ، كانت أهميته أكبر بالنسبة لموضوع التاريخ ، لأنه يعوض إلى الموضوع بصفة مباشرة ويضعه فى المركز الرئيسى بالنسبة لمشاكله الأخرى ، وهى كذلك تبتدئ بميزة لم تتوفر للفلسفة الألمانية ، تلك هى أن الإنتاج التاريخى التقليدى ، الذى لم يذهب فى ألمانيا إلى أبعد من القرن الثامن عشر ، امتد فى إيطاليا إلى مكياڤللى وحتى بلوتارخ . . لقد دأب أقطاب الفكر الإيطالى منذ القرن التاسع عشر ، على استيفاء مقومات البحث التاريخى بصورة تقليدية جدية مدعمة الحقائق . وطابع هذا الإنتاج التقليدى ، بما تميز به من وفرة وتنوع و دسم ، يضفى قيمة خاصة على الأحكام التى أصدرها

الإيطاليون المحدثون فيما يتعلق بهذا التقليد ، بوصفه تراثاً سرى فى نسيج مدينتهم . .

وفى عام ١٨٩٣ ، حين كتب بندتو كروتشه مقاله الأول عن نظرية التاريخ ، وكان وقتئذ فى السابعة والعشرين ، لم يكن هو شخصياً بالمؤرخ الممتاز فحسب ، ولكنه وجد أمامه قدراً من التفكير الفلسفى الإيطالى الحديث فى هذا الموضوع . ومع ذلك فقد أدمج هذا الجزء فى إنتاجه إدماجاً كاملا حتى ليجدر بنا أن نعرض عنه فى هذا البحث .

كتب هذا المقال تحت عنوان « التاريخ يندرج تحت فكرة الفن[1] » : وحديثاً ، وخصوصاً فى ألمانيا ، قد نوقشت مسألة اعتبار التاريخ علماً أو فناً ، وانتهت الأغلبية إلى أنه علم . والذى نستطيع أن نذكره هنا ، هو أن النقد الذى ساقه وندلباند على هذه الإجابة لم يحدث قبل عام ١٨٩٤ ، ولذا نستطيع هنا أن نعرض لنوع من المقارنة المجدية بين مقال كروتشه ومقال وندلباند . الواقع أن ثمة تشابهاً كبيراً بين الاثنين فى نواح عدة ، ولكن حتى فى المراحل الأولى من حياة كروتشه ، بدا بصورة واضحة امتيازه على وندلباند ، بوصفه عبقرية فلسفية ، وأنه على علم بالموضوع أعمق وأبعد أثراً من زميله .

ابتدأ المقال بتفصيل « مفهوم » الفن فأشار إلى أن الفن ليس بالوسيلة التى تمنح وتتيح أسباب الاستمتاع الحسى ، ولا هو يمثل الحقيقة الطبيعية ، ولا هو من قبيل تصوير أوضاع العلائق الصورية بما تثيره هذه فى النفس من استمتاع (وكانت هذه النظريات الثلاث للفن هى السائدة وقتئذ) ولكنه النظرة البديهية التى تحيط بالكيان الفردى . . والفنان هو الذى يرى ويصور هذا الكيان الفردى ، والناس يرونه بالصورة التى رسمها هو له . وإذن

---

(1) La storia ridotta sotto il concetto generale dell' Arte. Reprinted in Primi Saggi (Bari, 1919).

ليس الفن لوناً من ألوان النشاط المنبعث من العواطف ، وإنما هو نشاط فكرى يستهدف المعرفة — هو معرفة تنصرف إلى الإحاطة بهذا الكيان الفردى . ولكن العلم على العكس من ذلك ينصرف إلى معرفة القواعد العامة ، ذلك أنه يهدف إلى صياغة القوانين أو المفاهيم العامة وتفصيل العلائق التى تربط بينها . والآن نجد أن التاريخ ، ينصرف انصرافاً كلياً إلى دراسة الحقائق الفردية فى صورتها المادية . . يقول كروتشه : إن للتاريخ مهمة واحدة ، هى رواية الحقائق ، والذى يسمونه تتبع أسباب هذه الحقائق ، إن هو إلا الفحص الدقيق لهذه الحقائق نفسها وتبيان العلائق التى تربط بين حقيقة وأخرى . ولا جدوى من وراء القول بأن التاريخ « علم من العـــلوم الوصفية » ، فتلك عبارة لا معنى لها ، إذ لو صدق أنه من الدراسات الوصفية لما كان علماً ، وهنا يسوق كروتشه الإجابة الصحيحة على سؤال وندلبانده مقدماً . . تفصيل ذلك أن كلمة « وصف » ، قد تصدق بلا شك على العرض التحليلى للموضوعات التى تبحثها العلوم التجريبية والقوانين العامة التى يستهدفها مثل هذا البحث . ولكن لو قصد بهذه الكلمة نفس المقصود بها فى التاريخ ، لكانت العبارة « علم وصفى » من قبيل التناقض الذى جاء نتيجة لإضافة كلمة « وصف » إلى كلمة « علم » . إن هدف رجل العلم هو فهم الحقائق ، بمعنى أنه يرى فى هذه الحقائق أمثلة تصدق عليها القوانين العامة ، ولكن التاريخ لا يفهم موضوعه على هذه الصورة ، إنه يفكر أو يتأمل فيه ، وهذا هو كل ما هناك . هذا بالتحديد هو ما يفعله الفنان . لذلك نجد أن المقارنة بين التاريخ والفن التى عرض لها دلثى فى عام ١٨٨٣ وسيمل عام ١٨٩٢ — تلك المقارنة التى اقتبسها كروتشه نقلا عن هذين الرجلين — مقارنة صحيحة فى جملتها ، ولكن العلاقة فى نظره ، تذهب إلى أبعد من مجرد المقارنة ، إنها علاقة تجمع بين الاثنين فى صورة واحدة . إن كل واحد منهما بالتحديد هو نفس الآخر ، هو البديهة التى تسرى إلى حقيقة الكيان الفردى ، وهو تصوير هذا الكيان .

وبديهي أن المشكلة لايمكن أن تترك عند هذا الحد . . إذ لو صدق أن التاريخ فن ، لكان على الأقل فناً من نوع خاص . إن كل ما يعمله الفنان هو أن ينقل الصورة التي رآها ، في حين أن المؤرخ يتعين عليه أن ينقل هذا ، وأن يكون على ثقة من أن تقريره هو الحقيقة . وقد عبر كروتشه عن هذا بقوله ، إن الفن بصفة عامة وبأوسع معاني الكلمة ، يُصَوِّر ما يمكن تصويره أو رؤيته ، في حين أن التاريخ يمثل أو يروى ما حدث في الواقع . والذي حدث في الواقع لايمكن بالطبع أن يكون من المستحيل ، إذ لو استحال وقوعه لما حدث بالفعل : لذلك نجد أن الحقيقة المادية تقع في حيز الممكن ، لا في خارج هذا الحيز ، ومن ثم يكون التاريخ الذي يروى الحقيقة داخلا في نطاق الفن ، بوصفه قصصاً يعرض لما يمكن حدوثه .

ذلك هو البرهان الذي يناقشه كروتشه في مقاله . . لقد أثار اهتماماً كبيراً وعرضت له بالنقد دوائر كثيرة ، ولكن حين تعود مرة أخرى لقراءة النقد في هذه الأيام ، نجد أن ما قاله كروتشه بصفة عامة له ما يبرره . . لقد تعمق في الموضوع أكثر من أي ناقد من ناقديه . . ونقطة الضعف الحقيقية في برهانه ، هي النقطة التي أشار إليها في مقدمته للطبعة الثانية للمقال التي صدرت بعد الأولى بستة عشر عاماً .

يقول في هذا الصدد : « لم أتبين المشكلة الجديدة التي أثارتها فكرة اعتبار التاريخ تصويراً فنياً للحقيقة . لم أتبين أن التصوير الذي يفرق بين الحقيقة المادية والشيء الممكن ، تفرقة تبرز ما بينهما من تناقض ، لا بد أن يكون شيئاً أكثر من مجرد التصوير الفني أو نشاط البديهة ، وإنما يستند هذا التصوير إلى المفهوم أو الفكرة – فكرة ليست من نوع الفكرة التجريبية أو المجردة التي تتحدث عنها في العلم ، ولكن الفكرة التي نقصد بها « الفلسفة » ، ومن ثم تكون بهذا المعنى تصويرا وتقييما في نفس الوقت ، أي قضية منطقية تجمع بين الكلي والجزئي في واحد :

وبتعبير آخر ، يتألف الفن بصورته من هذه البديهة البحتة ، ولا يقوم على الفكرة ، ولكن لأجل التفرقة بين الحقيقة المادية التى تحدث ، وبين ما يمكن أن يحدث كمجرد احتمال لابد للإنسان من التفكير . ينتج عن ذلك أن تعريف التاريخ بأنه البديهة التى تحيط علما بالحقيقة تعريف يقوم على مفهومين فى آن واحد ، أولهما أنه « فن » وثانيهما أنه شىء أكثر من الفن . . ولو صدق أن العبارة « علم – وصفى » تنطوى على تناقض بسبب إضافة « الوصف » إلى « العلم » ، لاستتبع هذا تناقضا فى العبارة التى تقول : « بديهة تحيط علما بالحقيقة » ، إذ الواقع أن البديهة – لأنها بديهة بالتحديد ولا تنطوى على تفكير – لاتعرف شيئاً عن أية تفرقة بين ما هو حقيقى واقعى وبين ما هو خيالى .

ولكن بالرغم من هذا الضعف ، تعتبر نظرية كروتشه الأولى ، تقدماً ملحوظا على النظرية الألمانية التى تشابهها إلى حد كبير . الواقع أن كل نظرية من هاتين تُمْسِكُ بالفارق بين الجزئى والكلى (بين حادثة فردية وبين قانون عام يصدق على الأحداث جميعاً) باعتباره هو الطريق الوحيد للتفرقة بين التاريخ والعلم . كذلك عجزت كل نظرية من النظريتين عن حلول بعض المشاكل فتركتها معلقة . ولكن الفارق هو أن الألمان كانوا مولعين بالدأب على تسمية التاريخ « بعلم » دون يعرضوا للإجابة على السؤال : كيف يمكن وجود علم يفسر الأحداث الفردية ؟ وكانت النتيجة هى تصويرهم لعلم التاريخ والعلم الطبيعى ، على أنهما نوعان من العلم ، وتلك فكرة تركت الطريق مفتوحاً أمام الفلسفة الطبيعية ، التى تستطيع أن تجد طريقها إلى فكرة التاريخ عن طريق المعنى التقليدى لكلمة « علم » ، وما اقترن بها ، واندرج تحتها من دراسات . ولكن كروتشه بنفيه فكرة أن التاريخ علم ، نفيا قاطعا ، خرج على الفلسفة الطبيعية بجرة قلم واحدة ، وولى وجهه شطر فكرة عن التاريخ ، تذهب إلى أنه يختلف اختلافاً بينا

عن الطبيعة . ولقد رأينا أن مشكلة الفلسفة ، كانت فى كل مكان فى أواخر القرن التاسع عشر ، تهدف إلى تحرير نفسها من سيطرة العلوم الطبيعية . وإذن كانت جرأة كروتشه فى الحركة التى قام بها ، هى ما تطلبه الموقف . . لقد كان الفارق البيِّن الذى رسمه فى عام ١٨٩٣ بين فكرة التاريخ وفكرة العلم ، هو الذى مكَّنه من تطوير فكرة التاريخ إلى حد أبعد مما ذهب إليه أى فيلسوف فى جيله .

وكان لابد أن يمضى بعض الوقت حتى يستطيع أن يتبين موضع الضعف فى نظريته الأولى . كان حتى فى مؤلفه الفلسفى الضخم الذى كتبه فى المراحل الأولى[1] لا يفتأ يكرر نظريته الأولى عن التاريخ : كان يقول إنه لا يستهدف البحث عن القوانين العامة ، ولا هو يصوغ المدلولات[2] المجردة أو المفاهيم العامة ، ولا هو يعتمد على الاستقراء أو الاستنباط ، ولا هو ينتهى بنا إلى البرهان اليقينى القاطع ، وإنما هو يقص علينا الأحداث ، والقول بأنه لون من ألوان الفن ، مرهون بقدرته على تصوير الأحداث الفردية فى معناها الكامل . فإذا ما انتقل من هذا التساؤل عن الفارق بين التاريخ وبين نشاط الخيال البحت فى الفن أجاب عن هذا السؤال طبقاً لأسلوبه القديم ، فقال بأن التاريخ يفرق بين الحقيقة المادية وبين الخيال وهو ما لا يستطيعه الفن .

(ب) وجهة النظر الثانية لكروتشه : « المنطق » — ولكنه لم يعرض لنقاش هذه التفرقة السابقة وهل هى ممكنة ، إلا فى كتابه « المنطق » الذى نشر فى عام ١٨٠٩ . تفصيل ذلك أن المنطق هو نظرية التفكير ، والفكر وحده هو الذى يستطيع أن يفرِّق بين الصدق والكذب — هذه التفرقة التى تفصل بين التاريخ والفن بالمعنى الدقيق (أو المعنى الوحيد الذى يصدق على حد

(1) Aesthetic, 1902.

(2) Eng. tr., 2nd edn. (London 1922), pp. 26—8.

تعبير كروتشه . إن عملية التفكير تنطوى على صياغة القضايا المنطقية ، وقد اصطلح المنطق التقليدى على التمييز بين نوعين من القضايا — القضايا الكلية والقضايا الجزئية . والقضية الكلية تحدد مدلول الفكرة على نحو قولنا « إن الزوايا الثلاث لأى مثلث تساوى زاويتين قائمتين » ، أما القضية الجزئية فتوضح حقيقة جزئية قائمة بذاتها ، كمثل قولنا إن هذا المثلث يتضمن خاصة علمية هى كذا وكذا . هذان نوعان من أنواع المعرفة ، قد أطلق عليهما معرفة عقلية بحتة وأخرى تجريبية (كانت) ، أو حقائق مصدرها العقل وأخرى مصدرها الواقع المادى (الفيلسوف ليبنتز) ، أو علائق بين الأفكار وبين الأحداث المادية (هيوم) وهكذا .

يحاول كروتشه أن يثبت[1] أن التقسيم التقليدى للقضايا الصادقة إلى هذين القسمين تقسيم خاطئ . تفصيل ذلك أن إثبات وجود الكيان الفردى استناداً إلى أنه مجرد حقيقة مادية واقعة ، مصدرها الواقع المادى بمعزل عن حقائق العقل ، يتضمن أن وجود هذا الكيان الفردى لا يدرك بالعقل . ولكن هذا شيء سخيف . . ذلك أن الحقيقة الفردية ، لم تصبح حقيقة بالفعل ، لو لم يستند وجودها إلى أسباب . ونجد من ناحية أخرى ، أن التفرقة بين القضية الكلية التى تصدق على جميع الحالات ، بوصفها حقيقة تستند إلى العقل البحت ، وبين القضايا الأخرى التى تعرض الحقائق المادية ، معناه أن هذه القضايا الكلية الصادقة (ما دامت تستند إلى التفكير العقلى البحت) لا تستند فى صدقها إلى الواقع المادى . ولكن ما هى القضية الكلمة التى تصدق على جميع الحالات ، إلا إذا كانت تصدق بصفة عامة على الحقائق الجزئية التى تنطبق عليها ؟

ينتهى من هذا إلى أن القضايا الكلية الصادقة أو التى لابد أن تصدق ،

---

(1) Eng. tr. (London, 1917), pp. 198 ff.

والقضايا الجزئية أو التى تحتمل الصدق والكذب ، لا يمثلان نوعين مختلفين من المعرفة ، ولكنهما عنصران لابد من وجودهما جنباً إلى جنب فى أية معرفة حقيقية . إن القضية الكلية الصادقة ، لا بد أن تصدق على الأمثلة الجزئية ، وهذا وحده هو الذى يقرر صدقها . إن مدلول القضية الكلية يجب — على حد تعبيره — أن يتجسد فى هذا المثل الفردى ، ثم هو ينتقل من هذا إلى القول بأنه حتى « القضايا » التى تبدو فى أول الأمر من قبيل الكليات المجردة البحتة أو مجرد التعاريف الصورية ، لا بد أن تنطوى فى حقيقتها على ما يسميه « عنصراً تاريخياً » ، عنصراً يشير إلى « هذا » الشىء وإلى « هذا » المكان وهذا « الزمان » إلى الحد أو القدر الذى صيغ به التعريف ، بواسطة فرد مفكر مؤرخ ، قصد به تفسير مشكلة طرأت فى صورة خاصة فى وقت معين فى تاريخ الفكر . ونجد من ناحية أخرى أن القضية الجزئية أو التاريخية ، ليست من قبيل البديهة المجردة ، أحاطت بحقيقة من الحقائق أو أدركت شيئاً مادياً عرض للحس ، وإنما هى قضية ذات « محمول » predicate وهذا المحمول « فكرة » ، وهى فكرة تحضر ذهن الشخص الذى يصوغ هذه القضية المنطقية فى قالب فكرة عامة ، يجب أن يكون فى مقدوره تعريفها لو كان على بينة من حقيقة تفكيره . من أجل ذلك هناك نوع واحد من القضية المنطقية ، وهو القضية الجزئية الكلية فى نفس الوقت . قضية « جزئية » متى انصرفت إلى وصف حالة فردية تبدو فيها الأوضاع المادية ، « وكلية » متى عرضت لوصفها عن طريق إدراجها تحت الكليات المجردة ، والتفكير فيها على هذا الأساس .

والآن فلنوضح هذا البرهان بشقيه : الأول هو أن القضية الكلية فى الحقيقة قضية جزئية (تصدق على الفرد) . لقد عرف (چون ستيوارت مل) العمل « الحق » على أنه العمل الذى يحقق أكبر سعادة لأكبر عدد ممكن ، ويبدو فى أول الأمر أن هذه قضية لا تمت إلى التاريخ بصلة . قضية تصدق

على كل زمان ومكان ، لوكان لها أن تصدق إطلاقاً . . ولكن الذى قصد إليه (مل) بهذه القضية هو وصف ما نقصده بقولنا بصدد عمل من الأعمال أنه « حق » ، وهنا لا تنصرف كلمة « نحن » إلى كل أفراد البشرية فى كل زمان ومكان ، وإنما تنصرف إلى الإنجليز فى القرن التاسع عشر ، والأفكار الأخلاقية والسياسية التى اصطلح عليها هذا الجيل : الواقع أن « مل » كان يصف ، قصد أو لم يقصد ، مرحلة معينة من مراحل تاريخ الأخلاق الإنسانية : . قد لا يكون على بينة من عمله ، ولكن كان هذا هو ما عمل فعلا .

والثانى أن القضية « الجزئية » فى التاريخ قضية « كلية » ، بمعنى أن محمولها فكرة أو مفهوم يمكن بل يجب أن يعرف فى سياق التفصيل . : أستطيع على سبيل المثال أن أقرأ العبارة الآتية متى فتحت كتاب تاريخ عرضا « ويجب ألا ننسى أن الملوك من طراز لويس الحادى عشر وفرديناند الكاثوليكى ، بصرف النظر عن جرائمهم ، قد أتموا الواجب القومى الذى يهدف إلى جعل فرنسا وأسبانيا أمتين عظيمتين قويتين » : تلك عبارة تتضمن فهم الكاتب والقارئ لمعانى كلمات « الجريمة » و « الأمة » و « القوية » وغير ذلك ، وأن هؤلاء يفهمونها جميعاً فى مدلول واحد . كذلك تتضمن أن الكاتب والقارئ على علم مشترك بنظريات معينة تنتظم آراءهما فى الأخلاق والسياسة . وهذه العبارة ، بوصفها قضية تاريخية تفترض أن هذه الآراء من النوع المحكم الذى يستند إلى أسس منطقية تدعمه ، أى أنها تفترض لسدادها فلسفة أخلاقية وسياسية ، وأننا عن طريق هذه الفلسفة الأخلاقية والسياسية ، نستطيع أن نقف على الحقيقة التاريخية للويس الحادى عشر ، والعكس صحيح ، أى أننا نتبين صدق هذه المدلولات ومعناها ، لأنها تفسر تاريخ لويس الحادى عشر وتصدق عليه .

تلك هى نظرية كروتشه فيما يختص بالمعنى المتبادل للقضية الكلية أو القضية

ذات المدلول العام ، والقضية الجزئية أو القضية التاريخية ، بالإضافة إلى حله للمشكلة التى تتعلق بالصلة القائمة بين الفلسفة (أى القضية الكلية) والتاريخ : ذلك أنه بدلا من الفصل بين الفلسفة والتاريخ وتحديد اختصاصهما بصورة تفصل بينهما بشكل قاطع — صورة تستحيل معها قيام نظرية سديدة للتاريخ ، يصل بينهما فى إطار قضية كلية عامة — قضية موضوعها الفرد ومحمولها المفهوم الكلى . بذلك لم يعد التاريخ هو مجرد التقدير البديهى الذى يحيط بحقيقة الكيان الفردى . إن عمله لا يقتصر على مجرد إدراك الكيان الفردى ، إذ لو صدق هذا لكان هو الفن بعينه . وإنما هو قضية منطقية تفسر هذا الكيان الفردى ، ومن ثم نجد أن المعنى الكلى (أو المدلول العام) ؛ وهو طابع التفكير المجرد بمعزل عن الواقع المادى ، بل هو الطابع الذى لا بد له لأى لون من ألوان التفكير ، موجود فى التاريخ فى صورة محمول القضية التاريخية . والذى يخلق المؤرخ مفكراً ، هو أنه يفكر فى معانى هذه المحمولات . فيجد أنها تصدق على الأفراد أو الجزئيات التى يعرض لدراستها ، ولكن هذا التفكير فى معنى المفهوم العام « فلسفة » ، وإذن تكون الفلسفة جزءاً لا يتجزأ من التفكير التاريخى نفسه : ذلك أن القضية الجزئية فى التاريخ ، ليست قضية منطقية إلا لأنها تحمل فى معناها ، كعنصر من عناصرها ، التفكير الفلسفى .

(ج) التاريخ والفلسفة : ولكن هذا الذى عرضنا له الآن يتضمن نظرة خليقة بالاعتبار ، أصيلة من حيث العلاقة بين الفلسفة والتاريخ . تفصيل ذلك ما كان قد افترض حتى هذا الوقت . من أن الفلسفة سيدة العلوم ، وأن التاريخ يشغل مرتبة متواضعة بين الفروع التى تندرج تحت الفلسفة ، أو تقع على هامش نطاقها . ؛ ولكن نجد من وجهة نظر كروتشه فى هذه المرحلة التى تبلور فيها تفكيره ، أن مهمة الفلسفة محدودة بالتفكير فى معانى المفاهيم المجردة ، هذه المفاهيم التى تعتبر « دالة » على نشاط الفكر ؛ ومن ثم لن توجد إلا فى صورة محمولات للقضايا المنطقية التى تصدق على أحداث

التاريخ ؛ هناك نوع واحد من القضية المنطقية ، تلك هى القضية الجزئية ، التى تصدق على التاريخ ، وبتعبير آخر نجد أن الحقيقة كلها تدخل فى نطاق التاريخ ، وأن ألوان المعرفة كلها معرفة تاريخية . بذلك تصبح الفلسفة عنصراً من العناصر المكونة فى صرح التاريخ ، هى العنصر الكلى العام ، فى نسيج فكرة كيانها المادى الموضوعى هو الفرد .

ولنا فى هذا ما يثير المقارنة بينه وبين وجهة النظر الألمانية ، التى قال بها (ريكارت) على سبيل المثال ، وهى أن الحقيقة فى كل لون من ألوانها ، تدخل فى دائرة التاريخ : ولكن (ريكارت) قد وصل إلى هذه النظرية ، وعن طريق المبدأ القائل بأن « الكليات » مجرد تراكيب لفظية من ابتداع العقل ، وهذا معناه أن القضية : « لويس الحادى عشر ، قد ارتكب الجرائم » ، إن هى إلا قضية تقوم على مجرد الألفاظ ، معناها « أن كلمة جريمة ، إن هى إلا كلمة أقصد بها وصف أعمال لويس الحادى عشر » : ولكن يرى كروتشه أن اللفظ « جريمة » لا يعبّر عن كلمة ، وإنما عن مفهوم أو فكرة مجردة ، ومن ثم لا تدل العبارة القائلة بأن لويس الحادى عشر ارتكب جرائم ، على مجرد تعسف من قبيل المؤرخ ، حدا به إلى صياغة ألفاظ على هذه الصورة ، وإنما تنصرف إلى أعمال لويس الحادى عشر . ربما اتفق (ريكارت) و(كروتشه) على أن الواقعة التاريخية هى وحدها التى تصور حقيقة الكون المادى ، ولكن هذه الكلمات ذات مدلولات تختلف بالنسبة للرجلين اختلافاً بيناً . سيذهب (ريكارت) إلى أن حقيقة الكون المادى ، تتألف عن أحداث منعزلة عن بعضها البعض ، لكل طابعها الخاص ، أو هى من قبيل الأحداث الجزئية البحتة ، على النحو الذى يصوره منطق « مل » على سبيل المثال ، مثل هذه الجزئيات لا تنطوى على عنصر الكليات المجردة (أو القضايا العامة) ، وتكون القضية الكلية (الكليات) على هذا الأساس ، عنصراً أضيف إلى القضية الجزئية بفعل التعسف الذى يفرضه العقل . أما كروتشه

فكان يذهب إلى أن حقيقة الكون المادى ، تتألف من المفاهيم العامة أو الكليات (القضايا العامة) التى تصدق على الأحداث الجزئية — ذلك أن الحادث الجزئى ، إن هو إلا صورة مجسدة للمفهوم الكلى :

(د) التاريخ والطبيعة : ولكن فى طوال هذه الفترة التى عرضنا لدراستها — ما الذى كان من أمر العلوم الطبيعية ، وما هى كيفية العلاقة بين العملية الطبيعية والعملية التاريخية ، قياساً إلى وجهة نظر كروتشه ؟ . إن الإجابة التى يسوقها على هذا السؤال ، هى أن العلوم الطبيعية فى نظره ليست من قبيل المعرفة إطلاقاً ، وإنما هى من قبيل النشاط العملى : إنه يرسم فاصلا دقيقاً بين المدلولات العلمية المجردة ومدلولات الفلسفة . . تفصيل ذلك أن المدلولات الفلسفية أو مفاهيمها ، إن هى إلا « دالات » الفكر ، ولذا كانت هى « الكليات » التى تفرضها الضرورة المنطقية . والقول بصدق هذه المفاهيم ، معناه أن يتدبر الفكر تلك الأسس التى تستند إليها عملياته ، وهذا هو كل ما هناك . مثل ذلك أنه من المستحيل علينا أن نفكر بدون الاعتقاد فى صدق تفكرنا ، ومن ثم ينصرف نشاط الفكر « حين تثبت صدقها إلى إثبات الفارق بين الصدق والكذب . ولكن نجد على النقيض من هذا ، أن مفاهيم العلم قوانين أو قواعد ابتكرتها العقلية ابتكاراً ، ولا يوجد من بينها مفهوم واحد كان ولا بد أن يحتويه التفكير . هناك نوعان من هذه المفاهيم — مفاهيم تجريبية كمفهوم كلمة « قط » و « وردة » ، ومفاهيم مجردة كمفهوم المثلث أو الحركة المتسقة . أما عن النوع الأول ، فالمفهوم لا يعدو أن يكون طريقة تلجأ إليها عند الجمع بين عدد من الحقائق بمحض اختيارنا ، وقد نكون على حق أيضاً فيما لو أردنا جمعها عن طريق آخر . أما عن النوع الثانى فإن المدلول لا يصدق على أمثلة جزئية إطلاقاً (ليست له ماصدقات إطلاقاً) . إنه لا يمكن أن يصدق لأنه لا يصدق على أمثلة مادية إطلاقاً ، وكل ما نستطيع أن نعمله فى هذا الصدد هو أن نفترضه ، ونستطرد فى تفصيل النتائج التى

تترتب على هذا الافتراض . وهذه التراكيب اللفظية التى صيغت عنوة واقتداراً ، لا تنهض مفاهيم تصدق على واقع الحياة المادية ، ولكنها (نستطيع تسميتها) مدلولات خرافية ، ويسمها كروتشه أيضاً مدلولات زائفة . وكل العلوم الطبيعية تستند إلى التفكير فى هذه المدلولات الزائفة . ولكن ما هو الهدف من صياغة هذه المداولات الزائفة ؟ وما هى ؟ إنه يصر على أنها ليست أخطاء أكثر مما هى حقائق . إن قيمتها قيمة عملية بحتة . . تفصيل ذلك أننا بصياغة هذه المدلولات نتحكم فى حقائق مادية بالطرق التى تعود علينا بالفائدة — حقائق لا تصبح مفهومة لنا عن هذا الطريق ، ولكن نستطيع تسخيرها فى خدمة أغراضنا عن هذا الطريق — وهنا نجد أن كروتشه يلتزم نظرية الذرائع للعلوم الطبيعية التى عرضنا لها عند الحديث عن برجسون — ولكن يوجد بين الاثنين هذا الفارق الهام ، إذ بينما نرى أن هذه الحقيقة المادية ذاتها التى نتحكم فيها على هذه الصورة ، ليست فى نظر برجسون سوى التفكير الذاتى أو الصور الذهنية ، التى ندرك مدلولها إدراكاً مباشراً ، بحيث يتعذر علينا أن نفهم كيف أن أى تصرف من جانبنا أو من جانب شخص آخر يستطيع ترجمة هذه الصور الذاتية إلى حقائق مادية موضوعية تشغل حيزاً من المكان المادى ، نجد عند كروتشه أن هذه الحقيقة التى نترجمها إلى حيز الطبيعة المادية ، عن طريق التفسير الذى تفرضه عليها هذه المداوت الفكرية المزيفة ، هى التاريخ فى ذاتها — هى سياق الأحداث التى تحدث فى الواقع المـــادى ، والتى يمكن لتفكيرنا التاريخى أن يتبينها على حقيقتها الموضوعية : لو رأينا قطاً يفترس طائراً لقلنا عن هذا المشهد إنه حقيقة تاريخية ، ومثل هذه الحقيقة التاريخية كمثل أية حقيقة أخرى فى أنها الصورة الموضوعية لفكرة ما فى مكان معين وزمان معين . والطريق الصحيح بل الطريق الوحيد لمعرفتها ، هو أن نعرفها على أنها حقيقة تاريخية . ومتى عرفت على هذه الصورة ، احتلت مكانها فى صرح المعرفة التاريخية . ولكن

قد نستطيع — بدلا من معرفتها على حقيقتها — أن نصطنع خدمة لأغراضنا هذه المفاهيم المزيفة و « كالقط » و الطائر » ومن ثم نصل منها إلى قاعدة عامة هى أننا لا ينبغى أن نترك قطاً وطائراً وحدهما .

ولذا نجد أن الطبيعة فى نظر كروتشه ذات مغزيين : معزى ينصرف إلى الحقيقة ، وآخر إلى غير الحقيقة . فهى تصدق على الحقيقة فيما لو قصد بها الأحداث الفردية على الصورة التى تحدث بها ، وبالشكل الذى نلاحظه فى هذه الأحداث . ولكن بهذا المعنى تكون « الطبيعة » جزءاً من التاريخ فقط ، ثم هى لا تصدق على الحقيقة ، لو قصد بها نظرية تنظيم القوانين العامة المجردة ، إذ ليست هذه القوانين إلا المفاهيم المزيفة التى تندرج تحتها ، وفق ترتيب معين ، تلك الحقائق التاريخية التى نلاحظها ونتذكرها ونتوقعها .

وأجد استناداً إلى هذه النظرية ، أن الفارق الذى وضحته أحياناً فى الفصول السابقة بين العمليات الطبيعية والعمليات التاريخية يختفى . تفصيل ذلك أن التاريخ لن يصبح بعد ذلك فى معنى من المعانى من قبيل المعرفة التى تحيط بشئون الإنسان ، تمييزاً لها عن معرفة تعرض لدراسة الكون المادى . لن يكون أكثر من المعرفة بالحقائق أو الأحداث كما تحدث فى الواقع وبصورتها الفردية الموضوعية . سيكون هناك فارق ، ولكنه ليس فارقاً بين الإنسان أو الروح والطبيعة المادية ، وإنما هو الفارق الذى يكون بين إدراك الكيان الفردى للشىء عن طريق تمثل هذا الشىء فى عقلية الشخص الذى يفكر فيه ، وتمثل نوع الحياة كان يحياها هذا الكائن الحى ، وبين تحليل هذا الشىء أو تصنيفه من وجهة نظر خارجية بحتة . وإنجاز الشطر الأول معناه فهم هذا الشىء كحقيقة تاريخية ، فى حين أن إنجاز الشطر الثانى معناه جعل هذا الشىء موضوعاً يدرسه العلم : ومن السهل أن نتبين أن أحد هذين الاتجاهين ، يصلح أساساً لدراسة الإنسان وألوان نشاطه . مثل ذلك أن دراسة تفكير فيلسوف فى الماضى ، بصورة تتيح لك أن تتمثل هذا التفكير ،

وأن تعيش فى إطاره كما عاش – بوصفه تفكيراً جاء وليد نوع من المشاكل والمواقف ذات الطابع الخاص المحدود ، فعنيت بتتبعها ودراستها إلى الحد الذى مكنك من استقصاء هذه المشاكل وهذه المواقف وكفى ، تعتبر دراسة تاريخية . فإذا عجز مفكر عن هذا ، ولم يستطع إلا تحليل هذا التفكير إلى عناصره وتصنيفه تصنيفاً بدرجة تحت هذا اللون من التفكير أو ذاك (على نحو ما عرض « دلثى » لموضوع تاريخ الفلسفة فى المرحلة الأخيرة من مراحل تفكيره) ، فقد عرض له على أنه موضوع من موضوعات العلم ، وحكمه فى ذلك حكم ظواهر الطبيعة المادية المجردة .

يقول كروتشه فى هذا الصدد[1] :

« أتريد أن تفهم التاريخ الحقيقى لرجل من نيجريا أو صقلية فى العصر الحجرى الأخير ؟ إذا أردت هذا ، فحاول إن استطعت أن تنتحل شخصية رجل من نيجيريا أو صقلية وتعيش بعقليته فى هذا العصر . فإذا عجزت عن أن تفعل هذا ، أوكنت غير مهتم بهذا ، فكن قنوعاً بوصف وترتيب مجموعات من الجماجم والأدوات والرسوم ، التى عُثر عليها خاصة بهؤلاء الناس الذين عاشوا فى العصر الحجرى الأخير . هل تريد أن تفهم التاريخ الحقيقى لسنبلة من سنابل الحشائش ؟ حاول أن تتمثل حياة سنبلة من هذه السنابل ، فإذا عجزت من هذا فكن قنوعاً بتحليل أجزائها أو حتى ترتيبها فى صورة من صور التاريخ الذى يستند إلى الفكر أو الخرافة » .

ونجد فيما يختص بالإنسان الذى عاش فى العصر الحجرى الأخير ، أن النصيحة قيمة فى ظاهرها . إنك لو استطعت أن تتمثل عقليته وتستسيغ أفكاره لنفسك ، استطعت أن تكتب تاريخه ولا سبيل لك غير هذا . فإذا لم تستطع ذلك فكل ما تستطيعه إذن هو ترتيب مخلفاته الأثرية فى شىء من الترتيب

(1) Teoria e Storia della Storiografia (Bari, 1917), p. 119. Eng. tr., Theory & history of Historiography (London, 1921), pp. 114–5.

المعقول : ولكن نتيجة مثل هذا البحث تتعلق بموضوع علم الأجناس البشرية أو الآثار ، فهى لذلك ليست من قبيل التاريخ . ومع ذلك فحقيقة إنسان العصر الحجرى الأخير ، حقيقة تاريخية ، لأنه حين أقدم على صنع آلة معينة ، كان عقله يهدف إلى شيء معين . لقد جاءت هذه الآلة تعبيراً عن روحه ، فإذا عرضت لدراستها بمعزل عن هذه الناحية الروحية ، فما ذلك إلا لأنك أعوزتك البصيرة التاريخية . ولكن هل يصدق هذا التفسير على سنبلة من سنابل الحشائش ؟ هل يعتبر تماسك العود ونموه تعبيراً عن حياته الروحية ؟ إنى لست على ثقة من هذا . وإذا ما كنا بصدد قطعة من البلور أو « الاستلاكتيت » ، أجد أن الشك قد استبد بى إلى الحد الذى أكفر عنده بمثل هذا القول . يخيل إلىّ أن العملية التى تتكامل بها هذه الأشياء فى مراحل نموها ، عملية لا أثر فيها للنشاط العقلى ، وهو قول لا نسوقه جهلا منا بتقدير الملابسات التاريخية : هذه العملية تمثل حادثة من الأحداث ، إن لها كياناً فردياً خاصاً بها ، ولكن يبدو أنها تفتقر إلى الذاتية أو هذا الوعى النفسى الذى يقول عنه كروتشه فى هذه الفقرة ، (وهو قول صادق فى اعتقادى) أنه مقياس الطابع التاريخى . إن تحليل الطبيعة المادية إلى روح يبدو أمامى ناقصاً ، ولا هو بالممكن إثباته عن طريق عكس القضية ، والقول بأن الروح يمكن أن تحلل إلى طبيعة مادية ، لو أننا عرضنا لدراستها دراسة علمية ، لا دراسة تاريخية .

ولكن هذا يثير مشكلة تخرج بنا عن هذا الموضوع ، وأنا لذلك لن أتتبعها إلا بالقدر الذى أجد عنده ، أن هذه المحاولة التى تستهدف اختزال الطبيعة المادية إلى روح تؤثر على فكرة الروح أو التاريخ نفسه ، وهو تأثير لا أجده إطلاقاً فى مؤلفات كروتشه ، والسبب فى هذا ، سيان وجد أو لم يوجد هذا الشيء الذى يسمى « بالطبيعة » بمعزل عن الروح . أنه على الأقل ، لا يمكن أن يكون عاملا يحسب حسابه فى عالم الروح . فإذا ما اعتقد

الناس أنه يمكن أن يكون عاملا ، وتحدثوا (على نحو ما رأينا فى حديث مونتسكيو مثلا) عن تأثير الجغرافية أو المناخ على التاريخ ، فما ذلك إلا لخطأ من جانبهم حدا بهم إلى الاعتقاد فى أثر الطبيعة نفسها على تصرفات الإنسان ، فى حين أن المقصود ، هو فهم شخص أو شعب لفكرة الطبيعة ، فهماً معيناً له الأثر فى توجيه هذا النشاط . خذ مثلا على هذا ظاهرة معينة ، هى أن حياة شعب معين فى جزيرة من الجزر ، لا تؤثر على تاريخه ، ولكن الذى يؤثر على تاريخه هو أسلوب فهمه لهذا الوضع الجغرافى ، وهو أمر يعتمد على تقديره للبحر ، وهل هو حاجز طبيعى أو طريق طبيعى للمواصلات ، فإذا لم تكن المسألة فهمه فى لهذا الوضع الجغرافى ، فإن موقفهم فى هذه الجزيرة وهو وضعهم الدائم ، لابد وأن يكون له أثره الدائم على تاريخهم : فى حين أنه سيؤثر تأثيراً خاصاً لو أنهم كانوا على جهل بفن الملاحة ، وتأثيراً يختلف عن هذا لو أنهم أتقنوا هذا الفن أكثر من جيرانهم ، وتأثيراً ثالثاً لو كانوا فى فن الملاحة أقل كفاية من جيرانهم ، وتأثيراً رابعاً لو لجأ الجميع إلى استعمال الطائرات . الواقع أن مثل هذا الوضع لا يعدو أن يكون مادة خام للنشاط التاريخى ، كما أن طابع الحياة التاريخية يعتمد على كيفية الاستفادة من هذه المادة الخام واستغلالها .

(هـ) وجهة نظر كروتشه الأخيرة : التاريخ دراسة مستقلة : إذن استطاع كروتشه تدعيم فكرة استقلال الدراسة التاريخية وحقها فى علاج أبحاثها بطريقتها الخاصة ، بمعزل عن الفلسفة وعن العلم فى آن واحد . إن الفلسفة لا تستطيع أن تتدخل فى التاريخ استناداً لنظرية (هيجل) التى تفرض تاريخاً فلسفياً على حقائق التاريخ العادى ، لأن مثل هذه التفرقة لا معنى لها : الواقع أن التاريخ العادى ، هو تاريخ فلسفى لأنه ينطوى على فلسفة فى نفسه فى صورة المحمولات للقضايا المنطقية التاريخية . نريد أن نقول إن التاريخ الفلسفى كلمة ترادف كلمة « التاريخ » ، والمعرفة الفلسفية عنصر من العناصر

التى تتكون منها المعرفة التاريخية فى صورتها الموضوعية العامة ، وتنصرف هذه المعرفة الفلسفية إلى تفصيل مفاهيم المحمولات "Predicate-Concepts" وتلك فكرة يعبر عنها كروتشه بتعريفه للفلسفة على أنها منهاج البحث التاريخى .

أما عن استقلال التاريخ عن العلم فالدفاع عنه يستند إلى أسس على النقيض من الأسس السابقة : تفصيل ذلك أن التاريخ بمنأى عن أى عدوان من جانب العلم ، لا لأنه يحتوى على العلم فعلا كعنصر من عناصره ، ولكن لأنه يجب أن يكون كاملا قبل أن يبتدئ العلم . إن العلم ليتألف من مادة قسمت تقسيما وأعيد تنظيمها ، تقدم إليه فى أول الأمر : هذه المادة ما هى إلا الحقائق التاريخية ، وحين يقول لنا رجل العلم ، إن نظرياته تعتمد على الحقائق ، وهى الملاحظات والتجارب ، يقصد بذلك أنها تعتمد على التاريخ ، لأن فكرة الحقيقة المادية ، وفكرة التاريخ فكرتان مترادفتان : مثل ذلك أن حقن بعض الحيوانات بطريقة خاصة قد انتهت إلى ظهور أعراض معينة ، يعتبر حادثة تاريخية ، والعالم بطبيعة الأمراض هو للشخص الذى يجمع هذه الظاهرة ، وظواهر أخرى تشبهها ، ويرتبها ترتيباً خاصاً . لذلك نجد أن التاريخ يجب أن يكون بمعزل عن أى تدخل من جانب العلم ، لأنه ما لم يكن قد انتهى إلى مثل هذه الحقائق بأبحاثه الخاصة المستقلة ، فلن يجد رجل العلم أمامه المادة التى يبحث فيها .

وهذه هى الأفكار التى عرض لعلاجها بالتفصيل كروتشه فى كتابه بين عامى ١٩١٢ ، ١٩١٣[1] ، إن هذا الكتاب لا يتضمن العرض الكامل لاستقلال التاريخ فحسب ، وإنما يتضمن برهاناً ثنائياً على ضرورة هذا الاستقلال — ضرورته بالنسبة للفلسفة بوصفه الفكر الموضوعى الذى يحيط به وبأهميته

---

(١) هذه هى تواريخ المقالات التى كتبت فى عام ١٩١٥ وتألف منها كتاب :

"Zur Theorie und Geschichte der Historiographie (Tübinhen)"

وقد نشر فى عام ١٩١٧ فى بارى تحت عنوان "Teoria e Storia della Storiografia"

منهاج البحث الفلسفى وحده ، وكذلك ضرورته بالنسبة للعلم بوصفه المصدر لكل « الحقائق العلمية » ، وهى عبارة معناها تلك الحقائق التاريخية التى يصنفها رجل العلم (Classification).

ولنعرض الآن فى شىء من التفصيل لفكرة التاريخ التى تنبثق من هذه النظرية[١] : تفصيلها أن التاريخ بمختلف فروعه تاريخ معاصر ، ولكنه ليس معاصراً بالمعنى العادى للكلمة ، الذى يقصد منه تاريخ الماضى القريب قياساً إلى الحاضر ، ولكن يقصد به بالتحديد أن يكون الإنسان على بينة من نشاطه فى الوقت الذى يقوم فيه بهذا النشاط : معنى ذلك أن التاريخ هو العقلية الحية التى أحيطت علماً بحقيقتها ومعانيها ، لأننا حتى لو سلمنا بأن الأحداث التى يعرض المؤرخ لدراستها من نوع الأحداث التى يطويها ماض سحيق ، فإن الشرط اللازم لدراستها دراسة تاريخية ، هو أن هـــذه الأحداث لا بد أن تتذبذب فى عقلية « المؤرخ » : أى أن دليل هذه الأحداث يجب أن يكون « هنا » الآن حاضراً أمامه ، مفهوماً لديه : ذلك أن التاريخ لا تحتويه الكتب أو الوثائق ، ولكنه يحيا فقط بوصفه مهمة قائمة ودراسة تنصرف إليها عقلية المؤرخ ، حين يعرض لهذه الوثائق التاريخية بالنقد والتفسير ، ثم هو بنشاطه يتمثل فى نفسه تلك الصور العقلية التى يدرسها .

يتبع هذا أن موضوع التاريخ لا ينصرف إلى الماضى على النحو الذى نتصوره ، ولكنه الماضى الذى تنهض دليلا على صدقه الوثائق التاريخية ، لقد دفنت معالم الكثير من هذا الماضى بمعنى أننا لا نجد لدينا من الوثائق ما نستعين به على تصويره : خذ على سبيل المثال ما تعتقد فيه استناداً إلى الشهادة ، من وجود مصورين عظماء فى الإغريق القدامى . سنجد أن هذا

---

(١) هذا الجزء عن كروتشه كان قد كتب فى عام (١٩٣٦) ولكنه لم يكمل فى السنين التالية حتى يتضمن ما كتبه تحت عنوان "La Storia come Pensleio & come Azione" (بارى ١٩٣٨) أى التاريخ بوصفه قصة الحرية (لندن ١٩٤١) .

الاعتقاد لا يمت بصلة إلى المعرفة التاريخية ، لأن إنتاج هؤلاء المصورين قد اندثر ، فلا سبيل أمامنا لأن نتمثل فى عقولنا إنتاجهم الفنى . كذلك كان من بينهم من نبغ فى نحت التماثيل ، ولكننا لا نعتقد فى هذا مجرد اعتقاد ، لأننا نعرفه حق المعرفة . ذلك أننا نملك مخلفاتهم فى هذا المضمار ، ونستطيع أن نتمثلها الآن فى معانى الجمال الذى نشاهده فى حياتنا الحاضرة . وما لدينا من تاريخ عن النحت الإغريقى نجده فى استمتاعنا الحاضر بهذه المخلفات وما تفيض به من معانى الجمال فى حياتنا الحاضرة .

ولهذه التفرقة قيمتها فى التمييز بين شيئين مختلفين كل الاختلاف هما التاريخ والسجل . تفصيل ذلك أن أسماء مصورى الإغريق العظام التى وصلت إلينا نقلا عن التقاليد ، لا تؤلف تاريخا للتصوير الإغريقى ، وإنما هى تؤلف سجلا لهذا التصوير ، وإذن يكون السجل هو الماضى الذى نعتقد فيه مجرد اعتقاد ، استناداً إلى الشهادة ، ولكنه ماض لا نعرفه من الوجهة التاريخية ، وهذا الاعتقاد من جانبنا ، إن هو إلا مجرد عمل إرادى — إرادى رغبة فى الاحتفاظ ببعض الكتابات التى لا نفهمها . ولو أنا فهمنا هذه الكتابات ، لأصبحت تاريخا ، وكل تاريخ يستحيل إلى سجل متى رواه إنسان عجز عن أن يتمثل فى نفسه تجارب شخصياته : مثل ذلك تاريخ الفلسفة كما يكتبه أو يقرؤه أناس عجزوا عن فهم أفكار فلاسفة هذا التاريخ : ولكى يكون هناك سجل ، يجب أن يكون هناك تاريخ سابق له ، إذ الواقع هو أن السجل هو جسم التاريخ الذى تولت عنه الروح — هو هيكل من اللحم والعظم لا أكثر ولا أقل .

وإذن نجد أن التاريخ وقد بعدت الشقة بينه وبين الشهادة ، لا علاقة له بهذه الشهادة إطلاقاً ، تفصيل ذلك أن الشهادة وحدها مجرد سجل ، ومتى تحدث إنسان ما عن أعلام التاريخ ، أو عن قبوله للمادة المكتوبة أو ما شاكل ذلك ، انصرف حديثه إلى السجل لا إلى التاريخ . الواقع أن التاريخ يقوم على الجمع

بين اثنين (أو هو مزاج من اثنين) لا بقاء لهما إلا فى هذه الصورة التى تجمع بينهما : المصادر التاريخية ثم النقد لهذه المصادر : لن تكون المصادر التاريخية مصادر بالمعنى الصحيح ، إلا إذا استعملت كمصادر ، أى ما أمكن تفسيرها استناداً إلى أسس النقد : كذلك لن تكون هذه الأسس أسساً بالمعنى الصحيح ما لم تطبق تطبيقاً عملياً فى تفسير هذه المصادر التاريخية .

ولكن الماضى يترك وراءه مخلفاته حتى ولو لم تتخذ هذه المؤلفات مادة تاريخية ، وهى مخلفات على أنواع : منها مخلفات التفكير التاريخى التى تعتبر سجلات . ونحن نحتفظ بهذه المؤلفات على أمل أن تصبح فى المستقبل شيئاً غير ما هى عليه الآن ، أى تصبح مصادر تاريخية : والعناصر أو النواحى المعينة من الماضى ، التى نستذكرها الآن عن طريق الفكر التاريخى ، تتوقف على مشاغلنا واتجاهاتنا فى هذه الحياة الحاضرة ، ولكنا على بينة دائمة من وجود عناصر ونواح أخرى من هذا الماضى لا حاجة بنا إلى استذكارها فى هذا الحاضر ، ومتى اعتقدنا أن هذه العناصر ، لا بد أن نهتم بها فى يوم من الأيام ، انصرف اهتمامنا إلى عدم العبث بهذه السجلات ، أو عدم إبادتها ، وهذه المهمة التى تتعلق بالاحتفاظ بهذه المخلفات بمنأى عن عبث الزمن حتى اليوم الذى تصبح فيه هذه المخلفات مادة تاريخية ، تتعلق بالعلماء ورجال الأرشيف ورجال الآثار ، وكما أن رجل الآثار يحتفظ بالآلات والآنية فى متحفه بدون أية محاولة منه لكتاب تاريخ نقلا عن هذه الأشياء ، وكما أن رجل الأرشيف بنفس الطريقة يحتفظ بالوثائق العامة ، فكذلك نجد أن العالم المنصرف للعلم ، يدأب على تصحيح وتحرير وطبع هذه الوثائق ، كما يحدث فى حالة الفلسفة القديمة مثلا ، بدون أية ضرورة تلزمه بفهم الأفكار الفلسفية التى تحتويها ، وبالتالى من دون أن يكون مقتـــدراً على كتابة تاريخ الفلسفة .

وطالما قيل إن هذا الانصراف للبحث العلمى هو التاريخ نفسه ، وبذلك

نصبح فى صورته لوناً خاصاً من ألوان التاريخ الزائف الذى يسميه كروتشه التاريخ اللغوى (أو التاريخ القائم على دراسة اللغات) والتاريخ على هذه الصورة الخاطئة ، لايعدو أن يكون من قبيل التسليم بأقوال الشهود ، والاحتفاظ بهذه الأقوال ، فى حين تصبح كتابة التاريخ من قبيل أعمال النسخ والترجمة وجمع البيانات أو المعلومات ، وهو عمل مجد ولكنه فى الحقيقة ليس من قبيل التاريخ ، لأنه لا يخلو من النقد والتفسير وتمثل العقلية لأحداث الماضى . وهذا مجرد تعليم أو بحث علمى ، ولكن من الممكن ، إذا ما تصدينا لما يدعيه البحث العلمى ، من أن هذا هو التاريخ بعينه ، أن نسرف فى التحدى . وننكر أية صلة لهذا البحث بالتاريخ إطلاقاً . الواقع هو أن الذى ينقص الباحث العلمى ، الذى يقتصر على مهمة البحث ، هو القدرة على أن يتمثل أحداث الماضى ، ويتقمص شخصيات التاريخ : وهذه القدرة وحدها ، لا تعدو أن تكون مجرد شعور أو عاطفة ، والإصرار على هذا الشعور أو هـــذه العاطفة وحدها ، بلا اعتبار لنواح أخرى ، ينتهى بنا إلى لون آخر من ألوان التاريخ الزائف ، وهو التاريخ الرومانتيكى أو الشعرى ، الذى لا يهدف فى الأصل إلى اكتشاف حقائق الماضى ، وإنما يهدف إلى التعبير عن مشاعر المؤرخ تجاه هذا الماضى . من هذا القبيل تاريخ النزعات الوطنية ، والسياسية الحزبية ، أو التاريخ الذى توصى به مُثُل عليا حرة ، أو إنسانية ، أو اشتراكية ، أو بصفة عامة كل تاريخ يهدف إلى واحد من اثنين : إما حب المؤرخ وإعجابه بموضوعه ، أو كراهيته واحتقاره له . معنى ذلك « تمجيد » هذا الموضوع « أو تجريده » من أية قيمة له . ويقول كروتشه فى هـــذا السياق إن المؤرخين كلما أطلقوا لتفكيرهم العنان ، أو سمحوا لأنفسهم بتفسير الوقائع التاريخية استناداً إلى مجرد الاحتمال ، أو الممكن وقوعه ، كان

معنى ذلك أنهم أسلسوا القياد للتجربة ، وأضفوا على التاريخ طابعاً شعرياً أو « رومانتيكيا » . معنى ذلك أنهم تجاوزوا حدود المصادر التاريخية وما تحتويه من برهان ، وانصرفوا إلى التعبير عن مشاعرهم الشخصية ، فاعتقدوا فيما حُبِّبَ إلى نفوسهم الاعتقاد فيه . نريد أن نقول إن التاريخ الحقيقي ، لا يعرف مجرد « المحتمل » أو مجرد « الممكن » ، وكل ما يستطيع أن يقول به المؤرخ ، هو ما تفرضه عليه الوثائق التاريخية .

الجزء الخامس

تعقيبات Epilegomena

١ – الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنسانى

١ – علم الطبيعة الإنسانية : إن الإنسان الذى يطمع فى معرفة كل شىء يطمع فى معرفة نفسه أيضاً ، وليست معرفته بنفسه هى هدفه الوحيد (ولو أنها قد تكون أهم أهدافه) ، وما لم يؤت قدراً من المعرفة بنفسه تكون معرفته بالأشـــياء الأخرى ناقصة ، لأن معرفة الإنسان بشىء ، دون أن يكون على بيِّنة من أنه يعرف هذا الشىء ، لا تعدو أن تكون نصف معرفة ، فى حين أن الإنسان لو كان على بيِّنة من أنه يعرف ، لاستتبع هذا أنه على بيِّنة من نفسه . نريد أن نقول إن المعرفة بالنفس أمر مرغوب فيه وهام بالنسبة للإنسان ، لا من أجل هذه المعرفة ذاتها ، ولكن لأنها شرط يتعذر بدونه إرساء أية معرفة أخرى على أسس علمية سليمة ، أو تبريرها استناداً إلى أسلوب النقد والتحليل العلمى .

ولا تنصرف المعرفة بالنفس فى هذا السياق إلى معرفة الإنسان بطبيعة جسمه من حيث التشريح ووظائف الأعضاء ، ولا هى نفس المعرفة بعقليته ، إذا ما قصد بهذه العقلية الشعور والإحساس والعواطف ، وإنما يقصد بها معرفته بالقوى العقلية التى تنشط صوب هذه المعرفة – تفكيره أو فهمه أو عقليته . فكيف السبيل إلى إدراك مثل هذه المعرفة ؟ قد تبدو هذه مشكلة بسيطة قبل التفكير جدِّياً ، ومتى ابتدأنا هذا التفكير خيِّل إلينا أنها من الصعوبة إلى الحد الذى تصبح عنده عسيرة الحل : ولقد استبد ببعضهم هذا الخيال ، فدعمه ببرهان ذهب فيه إلى أن العقل الذى ينصرف نشاطه إلى العلم بالأشياء الأخرى ، لابد من أجل هذا السبب أن يعجز عن الإحاطة بنفسه . ولكن مثل هذا البرهان لا تعدو أن يكون سفسطة من النوع الصريح : تفصيل ذلك أنك تتحدث فى أول الأمر عن طبيعة العقل ، ثم تقول بعد ذلك إن

طبيعته ما دامت قد خلقت على هذه الصورة ، فلا يمكن لأحد أن يعرف أن هذه طبيعته ، الحقيقة هى أن هذا البرهان نصيحة يأس تستند إلى اعترافك بأن طريقة من الطرق التى استهدفت دراسة العقل ، قد أخفقت ، كما تستند إلى عجز عن التفكير فى طريقة أخرى قد تتيح هذه الدراسة .

وقد يبدو من قبيل الاقتراح المعقول ، أن تتبع عند البدء فى دراسة طبيعة العقل الإنسانى نفس الأسلوب الذى نتتبعه حين نحاول فهم حقيقة الكون المادى . نحن حين نعرض لدراسة هذا الكون المادى ، نبتدئ بدراسة الموجودات المادية والأحداث الجزئية القائمة فى هذا الكون ، ثم نحاول بعد ذلك أن نتفهمها عن طريق إدراجها تحت أقسام موضوعات رئيسية ، وتبيان العلاقات التى تربط بينها وبين هذه الأقسام . . وهذه العلاقات هى التى نسميها قوانين الطبيعة ، وعن طريق التثبت من صدق هذه القوانين نستطيع أن نتفهم الأشياء المادية ، والأحداث التى تصدق عليها هذه القوانين . . ويبدو أن نفس هذه الطريقة تطبق على المشكلة الخاصة بتفهم العقلية الإنسانية ، وإذن فلنبدأ بملاحظة الأساليب التى تستجيب بها عقليتنا وعقلية الآخرين فى ظروف معينة ، ملاحظة دقيقة ، حتى إذا ما توصلنا إلى فهم حقائق عالم العقل ، حاولنا صياغة القوانين التى تنتظم هذه الحقائق .

نحن الآن بصدد اقتراح « علم لدراسة الطبيعة الإنسانية » نستطرد فى تفصيل أسسه وأساليب بحثه قياسا إلى مناهج البحث فى العلوم الطبيعية ، وهو اقتراح قديم نص عليه فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، فى الوقت الذى نضجت فيه الأسس ومناهج البحث الخاصة بالعلوم الطبيعية ، وطبقت تطبيقاً منتجا على الأبحاث الخاصة بدراسة ظواهر الكون المادى . . . وحين عرض الفيلسوف « لوك[1] » لبحثه فى ملكة العقل الإنسانى « التى تفرق بين الإنسان

(١) الإشارة هنا إلى كتابه "Essay on human understanding" — وهو من أنصار المذهب التجريبى فى المعرفة "Empirisicism" أى أن معرفتنا بالكون المادى والموجودات =

وبين سائر الكائنات الحساسة ، وتمكن له من أسباب التفوق والسيطرة على مثل هذه الكائنات » ، لم يكن الجديد فى هذه الدراسة ، هو رغبته فى معرفة العقل الإنسانى ، ولكنها الرغبة فى الحصول على هذه المعرفة عن طريق أساليب البحث الشبيهة بأساليب العلوم الطبيعية ، ويقصد بها جمع الحقائق التى تحصل عليها عن طريق التجربة وترتيبها تبعاً لأسس يقوم عليها التصنيف ، ووصفه لطريقته هذه بأنها « طريقة تاريخية مبسطة » ربما انطوى على شىء من الغموض ، ولكن الفيلسوف « هيوم » الذى جاء بعده حاول جهد الطاقة إيضاح أن منهاج البحث الذى ينبغى أن يتبعه علم طبيعة الإنسان ، هو نفس المنهاج المتّبع فى دراسة العلوم الطبيعية بالصورة التى يفهمها : . يقول فى هذا الصدد : إن أساسه الوحيد المتين « يجب أن يقوم » على التجربة والملاحظة ، ويبدو أن الفيلسوف « رايد » فى بحثه عن العقل الإنسانى ، كان أكثر وضوحاً من هذا ، لو أننّا تبينا وجهة نظره . . يقول فى هذا الصدد « إن كل ما نعرفه عن جسم الإنسان جاء نتيجة لتشريح أعضاء الجسم وفحصها ، وتشريح العقل ينبغى أن يكون هو الطريق للكشف عن قواه وعن الأسس التى يفكر بها » ومن هؤلاء الأئمة نبعتْ كل النظريات التقليدية عن فلسفة العقـــل الإنسانى ، كتبها الإنجليز والاسكتلنديون .

لذلك نجد أن فلسفة « كانت » لا تختلف فى جوهرها عن هذه الفلسفة التقليدية : لا جدال فيما ادعاه من أن دراسته للعقل تجاوزت حدود الدراسة التجريبية ، بمعنى أنها كانت دراسة تعتمد على البرهنة الرياضية ، ولكنه لم

= المادية كلها أساسها الحسى "Sense - data" ، وأما العقل فلا ل للقول بأنه يتقيد بقوانين عقلية بحتة أو أسس فكرية بمعزل عن الملاحظة والتجربة وهما أساس الاستقراء العلمى . المهم فى المذهب التجريبى فى المعرفة (على النقيض من المذهب العقلى) هو أنه لا يقر القوانين أو التفكير العقلى البحت استناداً إلى قوانين لا علاقة لها بالكون المادى **"A'priori, thought"** فى حين أن هذه القوانين بالذات وما يتبعها **"extra - Sensory perception"** هى عماد المذهب العقلى فى المعرفة .

يلبث أن قال بنفس النظرية فيما يتعلق بعلم الكون المادى ، إذ اعتقد بأن هذا العلم أيضاً يتضمن عنصراً عقلياً بحثاً ، أو عنصراً من عناصر البرهنة الرياضية بحيث لا يقتصر على التجربة .

وواضح أن علماً مثل هذا يعرض للطبيعة الإنسانية ، لو استطاع أن يصل حتى إلى مرتبة معقولة تدنو من الصدق ، لكان له أن يطمع فى الحصول على نتائج بالغة الأهمية . . ولو أنه طبق مثلا على مشاكل الحياة الأخلاقية والسياسية ، لانتهى إلى نتائج لا تقل من حيث قيمتها الظاهرية عن نتائج علم الطبيعة فى القرن السابع عشر ، وتطبيقها على الفنون الآلية فى القرن الثامن عشر . ذلك هو الأمر الذى أدركه القائمون على هذا العلم . . لقد اعتقد « لوك » أنه بهذا العلم يستطيع « أن يتحكم فى العقلية البشرية المُجْهَدَة بحيث تكون أكثر حرصاً عند تدخلها فى الأشياء التى تقصر دون إدراكها أو الإحاطة بها ، وأن تقف عند ما تبلغ الحد الأقصى المرسوم لنشاطها ، وأن تخلد إلى الجهل الصامت حين تأتى إلى الأشياء التى نتبين بعد الفحص ، أنها فوق ما نستطيع إدراكه أو الإحاطة به » . ولكنه كان فى نفس الوقت مقتنعاً أن قوى الإدراك الإنسانى كافية لاحتياجاتنا « فى هذه الحدود التى رسمها » ، وأنها تستطيع إمدادنا بألوان المعرفة التى نطلبها لتوفير أسباب الاستقرار فى هذه الحياة ، وتمهيد الطريق لحياة أفضل . ثم يقول (فى ختام حديثه) ، « إننا لو استطعنا الوصول إلى قوانين (أو مقاييس) تنتظم حياة كائن حى ، خلق فى مثل هذه الظروف التى خلق فيهــا الإنسان ، بحيث يمكن (لهذه المقاييس) بل ينبغى لها ، أن تتحكم فى آرائه ، وأعماله ، لما أضنانا بعد ذلك أن ثمة أشياء أخرى تقصر المعرفة الإنسانية دون الإحاطة بها » .

ولكن « هيوم » يذهب إلى أبعد من هذا . . يقول فى هذا الصدد :

« واضح أن لكل العلوم صلة مباشرة أو غير مباشرة بالطبيعة الإنسانية ،

إذ الواقع هو أن هذه العلوم كلها فى متناول تفكير الناس ، الذين يقيسونها بمقياس قواهم العقلية وملكاتهم . ومن العسير أن نتبين مدى ما كنا نستحدث من تغيير وتحسين فى هذه العلوم ، لو كنا على بيّنة كافية بمدى العقلية الإنسانية ومبلغها من القوة » : وفى العلوم ذات الصلة المباشرة بالطبيعة الإنسانية ، كعلمى الأخلاق والسياسة ، يبدو أن أمله فى مدى التغيير الجامح الممكن استحداثه فى هذه العلوم خدمة للصالح العام كان أبعد مما يمكن فى العلوم الأخرى . « وإذن فالذى يحدث فى الواقع ، حين نقصد إلى تفسير الأسس التى تقوم عليها الطبيعة الإنسانية ، هو أننا نكون بصدد وضع النظريات الكاملة التى تنتظم هذه العلوم ، نظريات تستند إلى أساس جديد بحت ، وهو الأساس الوحيد الذى يضمن سدادها وسلامتها » . والفيلسوف « كانت » ، برغم ما طُبِعَ عليه من حرص ، لم يذهب إلى أقل من هذا ، حين قال بأن علمه الجديد لا بد أن يضع حداً لمناقشات المذاهب الفلسفية كلها ، ويجعل من الممكن حل المشكلات الميتافيزيقية كلها مرة واحدة وإلى الأبد .

والقول بأن هذه الآمال فى جوهرها لم تتحقق ، لا ينطوى على انتقاص من قيمة ما حققه هؤلاء الناس بالفعل . . إذ الذى حدث هو أن علم الطبيعة الإنسانية من « لوك » حتى الوقت الحاضر ، عجز عن حل المشكلة التى تتعلق بماهية أو حقيقة الإدراك الإنسانى ، حقيقة نستطيع أن نفهمها أو نكون على بينة منها . ومعنى ذلك ، عجزه عن جعل العقل الإنسانى على بينة من حقيقة نفسه وماهيته ونشاطه[1] . من ذلك أن ناقداً من النوع الحاذق مثل «چون كروت» ، لم يعرض عن دراسته موضوعات العقل لأنه أشفق منها ، ولكن لأنه وجد نفسه مضطراً لعلاج فلسفة العقل الإنسانى « على أنها طريق مظلم ، من واجب التفكير أن يكون بمنأى عنه » .

ولكن ما هو السبب فى هذا الإخفاق ؟ قد يقول بعضهم إن المهمة ذاتها

(١) من هذا القبيل قول برتراند رسل :

"Mans' finitude & the limitations of human knowledge"

كان الإقدام عليها خطأ من حيث المبدأ ، لأن العقل لا يمكن أن يدرك حقيقة نفسه ، وهو اعتراض قد ناقشناه . . وقد يقول آخرون ، منهم ممثلو علم النفس ، إن علم هؤلاء المفكرين لم يبلغ مرتبة العلم الكامل ، أى أن علم النفس لم يزل فى المرحلة البدائية . ولكن لو أننا سألنا نفس هؤلاء الناس هنا الآن الإدلاء بالنتائج العملية التى استهدفها هؤلاء الطلاب القدامى ، لاعتذروا قائلين إن علم النفس لم يزل فى المرحلة البدائية ، وهنا اعتقد أنهم يخطئون فى حق أنفسهم وفى حق هذا العلم . هم أسرفوا فى تقديرهم لرسالة هذا العلم ، فحمّلوه ما لم يحتمل ، ثم عادوا فأنكروا عليه ما أنجز ، وينجز الآن فعلا فى نطاقه المشروع . أما عن حدود هذا النطاق فسأعرض له فيما يلى :

وهناك تفسير ثالث لهذا الإخفاق ، هو أن علم الطبيعة الإنسانية « قد فشل لأن منهاج بحثه قد رسم قياساً إلى منهاج البحث فى العلوم الطبيعية » — الأمر الذى أدى إلى تشويهه ، وهذا فى اعتقادى هو التفسير الصحيح .

لا جدال أن فى القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين آمنا بعلم الطبيعة الجديد ، كان لا بد وأن ينظر إلى المشكلة الأبدية التى تتعلق بمعرفة الإنسان لذاته (Self-knowledge) بنفس الأسس أو نفس التكيف الذى تخضع له المشكلة التى تتعلق بتكوين علم يعرض لدراسة الطبيعة الإنسانية . . والذى يستعرض ميدان البحث العلمى ، كان لابد أن يتبين بوضوح ، أن علم الطبيعة كان نوعا معينا من أنواع البحث الذى استطاع أن يكشف عن منهاج سديد يكفل له علاج موضوعه بالتحديد ، وأن من الصواب تطبيق هذا المنهاج على أية مشكلة أخرى مهما كان لونها . ولكن الذى حدث منذ هذا الوقت ، هو التغير الكبير الذى طرأ على النشاط العقلى لمدينتنا ، ولم يكن العنصر الفعال فى هذا التغير هو تطوير العلوم الطبيعية الأخرى كالكيمياء وعلم الحياة ، أو التغير الذى طرأ على علم الطبيعة نفسها ، وكان قد اتسع حينئذ نطاق العلم بالكهرباء ، أو التطبيق التدريجى لكل هذه الأفكار الجديدة على

الإنتاج والمصنوعات بالرغم من أهميتها ، إذ الواقع من حيث المبدأ هو أن هذا كله لم ينته إلى شيء جديد ، لم يكن متضمناً فى علم الطبيعة فى القرن السابع عشر ، أو كان من العسير التنبؤ به وقتئذ . ولكن العنصر الجديد حقا فى تفكير العصر الحديث ، إذا قورن بالتفكير منذ ثلاثة قرون ، هو نشأة علم التاريخ . صحيح أن نفس روح الفلسفة الديكارتية التى أثرت تأثيراً كبيراً على الطبيعة ، كانت فى نفس الوقت تضع الأسس لمنهاج بحث تحليل نقدى فى التاريخ قبل مضى القرن السابع عشر[1] : ولكن الفكرة الحديثة فى التاريخ — كدراسة تعتمد على النقد والإنشاء فى نفس الوقت وتعرض لدراسة الماضى فى صورته الكاملة ، ثم تستند إلى منهاج بحث يصور هذا الماضى نقلا عن وثائق مكتوبة وغير مكتوبة ، حُلِّلَتْ وفسرت بمقاييس النقد العلمى — أمر لم يحدث حتى القرن التاسع عشر : وحتى هـذا الوقت لم يُسْتَطْرَدْ فى تفصيل الموضوع بصورة تحصى كل ما ينطوى عليه من نتائج . لذلك نجد أن التاريخ اليوم يحتل مكانة شبيهة بتلك المكانة التى احتلتها الطبيعة فى أيام لوك — قد اعترف به دراسة خاصة مستقلة تعرض للون من ألوان الفكر تبلور حديثاً ، وينطوى على ممكنات لم تستنفد كامل معانيها بعد . وكما أن القرنين السابع عشر والثامن عشر ، قد شاهدا نفراً من العلماء الماديين ، يقول استناداً إلى نجاح علم الطبيعة فى موضوعاتها ، إن حقيقة الكون المادى كله تندرج تحت علم الطبيعة ، فكذلك نجد أن التقدم الذى أحرزه التاريخ بيننا ، حدا ببعضهم إلى القول بأن منهاج البحث التاريخى ، قابل للتطبيق على كل مشاكل المعرفة ، وبتعبير آخر أن حقيقة الكون المادى كله تندرج تحت التاريخ .

---

(١) ابتدأ النقد التاريخى فى القرن السابع عشر ، إذ جاء وليد نفس الحركة العقلية التى تمخضت عن فلسفة « ديكارت » :

E. Bréhier, in Philosophy & history : Essays presented to Ernst Cassirer (Oxford, 1936), P. 160.

وفى اعتقادى أن هذا خطأ ، وأن الذين يقولون بهذا يرتكبون نوعاً من الخطأ شبيهاً بالخطأ الذى وقع فيه العلماء الماديون فى القرن السابع عشر : ولكنى أعتقد — وهذا هو الذى أعتزم البرهنة عليه فى هذا الموضوع — أن زعمهم هذا ينطوى على عنصر واحد هام من عناصر الصدق على الأقل : والقضية التى أعتزم الدفاع عنها فى هذا البحث هى أن علم الطبيعة الإنسانية كان محاولة خاطئة — خطأ مرده إلى أن منهاج بحثه ، قد وضع قياساً إلى منهاج البحث فى العلوم الطبيعية — تستهدف فهم العقل نفسه ، وبينما نجد أن الطريق الصحيح لبحث الكون المادى ، هو أسلوب البحث العلمى ، نجد أن الطريق الصحيح لبحث العقل هو أسلوب البحث التاريخى . سأدفع بأن المهمة التى كانت قد نيطت بعلم الطبيعة الإنسانية قد أنجزت فعلا ، ولا يمكن أن تنجز بطريق غير طريق التاريخ ، وأن التاريخ كان هو المقصود من القول بوجود علم ينتظم الطبيعة الإنسانية ، وأن « لوك » كان على حق حين قال (بالرغم من ضآلة فهمه للمقصود من قوله) بأن منهاج البحث الصحيح لمثل هذا البحث هو المنهج التاريخى البسيط .

(ب) موضوع التفكير التاريخى [أو دائرة اختصاصه[1]] :—

وينبغى أن أبدأ بتحديد اختصاص المعرفة التاريخية رداً أو تفنيداً لدعوى الذين يقولون بالطابع التاريخى لأحداث الكون المادى كلها ، ومن ثم يخضعون

(١) أجدنى فى البرهان الذى أسوقه فى هذه الفقرة مديناً للمستر ألكسندر فى موضوعه القيم عن « الطابع التاريخى للأشياء » فى المجلد الذى يعالج موضوع « الفلسفة والتاريخ » والذى اقتبست منه فى سياق هذا التدليل ، ولو بدا هنا أنى أعارض القضية الأصلية التى تصدى للدفاع عنها ، فليس مرد ذلك إلى عدم اقتناعى ببرهانه أو بجزء منه ، ولكن لأننى أعنى أكثر مما قصده هو بقوله الطابع التاريخى للأشياء : إن الذى يفهمه من العبارة القائلة بأن « الدنيا — دنيا أحداث » هو « أن العالم وكل شىء فيه يندرج تحت التاريخ » ولكن الذى أفهمه هو أن هاتين العبارتين تختلفان من حيث المعنى .

ألوان المعرفة كلها للمعرفة التاريخية : يبدو أن البرهان الذى يسوقونه على دعواهم ينهج مثل هذا النهج التالى :

لا جدال فى أن أساليب البحث التاريخى قد طُورت فى سياق تطبيقها على تاريخ الشئون الإنسانية ، ولكن هل هذه هى الحدود التى تطبق فيها هذه الأساليب ؟ الذى حدث هو أن هذه الأساليب قد خضعت قبل الآن للتطبيق فى نطاق أوسع ، مثل ذلك أن المؤرخين فى وقت من الأوقات ، كانوا قد فصّلوا منهج البحث التحليلى النقدى لتفسير أحداث التاريخ ، على أن يطبق فقط فى حدود المصادر التاريخية المكتوبة ، التى تحتوى على قصص الحوادث . وكان الجديد فى هذا الصدد ، هو أنهم تعلموا تطبيق هذا المنهج على المادة غير المكتوبة التى عثر عليها فى الآثار ، أفلا يمكن أن يمتد نطاق هذا المنهج ، أو حتى يسرف إلى الحد الذى يقذف بظواهر الكون المادى كلها فى إطار اختصاص المؤرخ ؟ وبتعبير آخر ، أليست عمليات الطبيعة المادية عمليات تاريخية فى الواقع ؟ أليست حقيقة هذا الكون ومادته حقيقة تاريخية ؟

لقد اصطلح التفكير منذ عهد هيرقليطس حتى أفلاطون ، على أن الأشياء المادية مثلها كمثل الأشياء الآدمية سواء بسواء ، تخضع للتغير الدائم ، وأن الكون المادى بما حوى ، ما هو إلا « عملية نشاط » أو تغير[1] (صيرورة) ، ولكن ليس هذا هو المقصود من أن الطابع التاريخى يستغرق أوضاع الحياة كلها ، إذ الفرق بيِّن بين التاريخ « والتغير » . ونجد استنادا إلى هذه الفكرة التى رسخت من قديم ، أن الموجودات المادية بأشكالها المحددة ، تؤلف

---

(١) هذه النقطة هامة جداً من حيث نظريات الميتافيزيقا والمعرفة "Epistemology" : يقصد بكلمة "Bicoming" التغير الذى يطرأ على الجوهر الثابت للأشياء وهو ما يعبر عنه بكلمة "Being" : بدأت هذه المناقشة بالفلسفة الإلياتية "Eleatic school" واستمرت حتى العصر الحديث ، والسؤال : « هل يوجد للمادة « جوهر » بمعزل عن خصائصها الظاهرية ؟ » .

قائمة لاتتغير من الموجودات الثابتة الأوضاع ، وأن عملية الطبيعة المادية هي العملية التي تتيح لأمثلة من هذه الأشكال (أو أمثلة زائفة منها كأن تكون صوراً مجسدة تقريبية للأشياء) أن تَبْرُزَ إلى حيز الوجود المادى ، ثم تختفى منه . والذى نجده فى الشئون الإنسانية إلى الحد الذى أثبته البحث التاريخى بجلاء حتى القرن الثامن عشر . هو ألا وجود لمثل هذه القائمة من الأشكال المحددة . وهنا نجد أن « الصيرورة » أو عملية « التغير » قد كشف عن حقيقتها فى هذا الوقت ، وأنها لاتنطوى فقط على أمثلة من هذه الأشكال أو أمثلة زائفة منها ، ولكن تنطوى على الأشكال ذاتها . والدرس الواقعى الذى نتعلمه من الفلسفة السياسية لأفلاطون وأرسطو ، هو أن « المدنية الحكومية » تأتى الى الحياة وتخرج منها ، ولكن فكرة « المدنية الحكومية » باقية إلى أبد الآبدين ، بوصفها اللون السياسى والاجتماعى الذى تستهدف تحقيقه العقلية الإنسانية ، إلى الحد الذى تتصف عنده هذه العقلية بالذكاء الحقيقى . ونجد قياساً إلى الأفكار الحديثة أن المدنية الحكومية ذاتها شيء زائف ، مثلها فى ذلك كمثل ميليتوس أو سيبارس . ليست هذه مثلا أعلى يتسم بالخلود ، وإنما كانت المثل الأعلى السياسى للإغريق القدماء . والمدنيات الأخرى كانت لها أمثلتها العليا السياسية ، كما أن تاريخ الإنسان يعرض أمامنا تغييراً يتناول هذه الأمثلة العليا ، تغييراً لا يقتصر على الأوضاع الفردية التى تصور هذه المثل تصويراً كاملا أو تصويراً ناقصاً فحسب . والألوان المعينة من المنظمات الإنسانية ، «كالمدنية الحكومية» والنظام الإقطاعى والحكومة التمثيلية والتنظيم الصناعى الرأسمالى ، تحمل طابع الحقب التاريخية التى تمثلها .

وتصور الناس فى بادئ الأمر بأن فناء هذه الأشكال المحددة ، هو طابع الحياة الإنسانية ، وحين قال « هيجل » ، إن الطبيعة ليس لها تاريخ ، قصد بهذه العبارة ، أن أشكال التنظيم الطبيعى لا يأتى عليها التغير الذى يطرأ على ألوان معينة من التنظيم الإنسانى بمضى الزمن . هو يسلم بوجود فارق بين هذه

الأشكال المحددة فى الطبيعة ، فمنها الأعلى ومنها الأسفل ، وأن الأشكال العليا تمثل التطور الذى بلغته الأشكال السفلى : ولكن هذا التطور « منطقى » لا « زمنى » . ومن حيث الزمن ، نجد أن كل هذه « الطبقات » عاشت جنباً إلى جنب فى صراع الطبيعة[1] . ولكن هذه النظرة الطبيعية قد قضت عليها نظرية التطور . لقد أثبت علم الحياة ، أن الكائنات الحية ليست مقسمة إلى أنواع ، لكل نوع ما يميزه عن الآخرين بصفة دائمة ، ولكن هذه الكائنات تطورت حتى بلغت صورها المحددة هذه عبر عملية تطورية زمنية ، وتلك فكرة لا تصدق على موضوعات علم الحياة فقط . لقد اتضحت فى نفس الوقت فى الجيولوجيا ، حين ثبت نتيجة لدراسة الحفريات ، أن ثمة علاقة بين تطبيقات نظرية التطور فى علمى الحياة والجيولوجيا . وأنت تجد النجوم فى هذه الأيام تنقسم إلى أنواع ، فمنها ما يوصف بالقدم ، ومنها ما هو حديث ، ويصدق هذا أيضاً على الأشكال المحددة التى تبدو فيها المادة بألوانها ؛ ذلك أنها لم تعد على حد تصوير « دالتون » عناصر بمعزل عن بعضها البعض ، تبقى على صورتها إلى الأبد كالكائنات الحية ، بالصورة التى رسمها علم الحياة قبل نظريات « داروين » ، إنما تخضع لتغير شبيه بهذا التغير السالف . ومعنى ذلك أن التركيب الكيميائى « لكوننا » المادى الحاضر ، إن هو إلا مرحلة فى عملية تبتدئ بنا من ماض بعيد جداً ، وتسير بنا صوب مستقبل يختلف عنه كل الاختلاف .

وقد يبدو فى أول الأمر أن هذه الفكرة التطورية عن الطبيعة ، التى تأثر بها فلاسفة أمثال « برجسون وألكسندر وهويتهد » ، فعرضوا لنتائجها بالتفصيل ، تقطع بعدم وجود فارق بين عملية تاريخية وأخرى طبيعية . ومعنى ذلك استحالة الطبيعة المادية إلى تاريخ . فإذا قيل بأن ثمة مرحلة أخرى

---

(1) Naturphilosophie : Einleitung, System der Philosophie, § 249 Zusatz (werke Glockners's edition, vol. IX, P. 59).

ضرورية لإكمال هذه الاستحالة ، فربما كان ذلك ما قصده المستر « هويتهد » من نظريته ، التي تقول بأن الشيء الماد يكتسب خواصه العلمية نتيجة لعملية وقت . وكما أن « أرسطو » قال بأن الإنسان لا يمكن أن يصبح سعيداً في لحظة ، لأن تحقيق هذه السعادة يستغرق حياته كلها ، فكذلك يقول المستر « هويتهد » إن تكوين ذرة هيدروجينية يستغرق وقتاً ، وهو الوقت اللازم لنشاط هذه الذرة في حركة متسقة متزنة ، تفرق بينها وبين غيرها من الذرات . ومعنى ذلك أن لا محل للقول بأن « طبيعة الشيء تتبلور في لحظة » .

ولا جدال في أن هذه النظريات الحديثة عن الطبيعة ، تنظر إلى عامل الوقت « بعين التقدير الجدي » . ولكن بما أن التاريخ يختلف عن « التغير » فهو كذلك يختلف عن « الخضوع لعامل الوقت » سواء قصد به التطور أو الوجود المادي الذي يستغرق الوقت . كذلك لا جدال في أن مثل هذه النظريات قد قربت الشُقّة بين الطبيعة والتاريخ ، وهي الشقة التي كان مؤرخو السنين الأولى من القرن التاسع عشر على بيّنة منها . ذلك أنها أثبتت استحالة تكييف الفارق بين الاثنين على النحو الذي صوره (هيجل) . ولكن لكي نستطيع أن نقرر ما إذا كانت هذه الشقة بين الاثنين قد زالت ، بحيث انتهت التفرقة بينهما نهائياً ، يجب أن نرجع إلى فكرة التاريخ لنرى مبلغ مطابقتها من حيث الأسس الجوهرية لهذه الفكرة الحديثة عن الطبيعة .

ولو أننا وضعنا هذا السؤال لمؤرخ عادي لأجاب عنه بالسلب . ويعتقد هذا المؤرخ أن كل أنواع التاريخ الخليقة بهذا الاسم ، تعرض لدراسة الشئون الإنسانية . وما دام أسلوب البحث التاريخي عنده يعتمد على تفسير الوثائق التي كانت تعبيراً عن أفكار الإنسان في الماضي أو مظهراً لهذا التعبير ، فلا جدال في أنها في صورتها هذه ، لا يمكن تطبيقها في دراسة العمليات الطبيعية . وكلما استطرد في تفصيل مثل هذا الأسلوب ، تعذر تطبيقه في

هذه العمليات الطبيعية . وهناك نوع من التشابه بين تفسير عالم الآثار لمساحة معينة تتألف من طبقات ، وتفسير عالم الجيولوجيا لمنطقة صخرية بما يتبعها من حفريات ، ولكن الفارق بين التفسيرين ليس بأقل وضوحاً من التشابه ؛ تفصيل ذلك أن استخدام عالم آثار لمخلفات صخوره الطبقية يعتمد على تفكيره بأن هذه المخلفات إن هى إلا صور من أعمال الإنسان ، قصد بها خدمة أغراض خاصة ، ومن ثم كانت تعبيراً عن طريقة خاصة فكر بها الناس فى شئون حياتهم ، وعالم الحفريات ، ما دامت هذه هى وجهة نظره حين يرتب حفرياته ترتيباً يخضع لقيد الزمن ، يعتقد أنه لا يعمل كمؤرخ ، وإنما يعمل كعالم يفكر بطريقـــة يمكن أن توصف بأنها شبه تاريخية على الأكثر .

والذين يؤمنون بهذه النظرية التى نعرض لها بالبحث ، قد يذهبون إلى أن المؤرخ هنا يلجأ إلى وضع فارق تعسفى ، يفصل بين الأشياء التى هى فى الحقيقة شىء واحد ، وأن فكرته عن التاريخ فكرة ضيقة غير فلسفية يحد منها التطور الناقص لأسلوب البحث التاريخى ، الذى يعرض به لموضوعه ؛ وهذا ما لجأ إليه بالضبط بعض المؤرخين ، حين أخطئوا فقصروا مجال البحث التاريخى على تاريخ السياسة ، لأن أداة البحث عندهم لم تكن كافية لدراسة تاريخ الفن أو العلم أو الحياة الاقتصادية . وإذن لا بد من التساؤل : لماذا اصطلح المؤرخون على أن المقصود بالتاريخ هو تاريخ الشئون الإنسانية ؟ ولا يكفى للإجابة عن هذا السؤال أن نفكر فى خواص منهاج البحث التاريخى فى شكله القائم ، لأن السؤال الذى نعرض لمناقشته هو : هل يمكن لهـــذا المنهاج فى صورته القائمة أن يستغرق كل الموضوعات التى تدخل فى دائرة اختصاصه فعلا ؟ ينبغى علينا أن نتساءل : ما هى طبيعة المشاكل التى قصد هذا المنهاج إلى حلها ؟ حتى إذا فعلنا ذلك ظهر لنا أن المشكلة الخاصة التى

تتعلق بالمؤرخ مشكلة غير ذات موضوع ، إذا انصرف التفكير إلى العلوم الطبيعية .

إن المؤرخ الذى يعرض لبحث حادثة من أحداث الماضى ، يفرق بين ما يمكن أن نسميه الناحية الداخلية والناحية الخارجية لهذه الحادثة . وأقصد بالناحية الخارجية للحادثة ، أى شىء يتعلق بها يمكن أن يوصف على أساس الأجسام وحركاتها : مثل ذلك مرور قيصر هو وبعض رجاله عبر نهر يسمى « روبيكون » فى تاريخ معين ، أو سفك دمه على أرض مجلس الشيوخ فى تاريخ آخر . ويقصد بالناحية الداخلية للحادثة ، تلك الناحية التى يمكن أن توصف على أساس الفكر وحده : مثل ذلك تحدى قيصر للقانون الجمهورى ، أو ما انتهى إليه الصراع بشأن السياسة الدستورية بينه وبين الذين اغتالوه . ولا يمكن للمؤرخ إطلاقاً أن يعرض لناحية من هاتين الناحيتين بمعزل عن الأخرى . هو فى الحقيقة لا يعرض لبحث مجرد الحوادث (وأقصد بمجرد حادثة ، تلك الحادثة التى تتوافر لها ناحية خارجية فقط لا ناحية داخلية) ، وإنما يعرض لأعمال — والعمل هو الوحدة التى تربط بين الناحيتين الداخلية والخارجية للحادثة . هو يهتم بعبور نهر « روبيكون » لما له من مساس فقط بالقانون الجمهورى ، ويسفك دم قيصر لما له من مساس فقط بالصراع الدستورى . ويجوز أن يبتدئ عمله بالكشف عن الناحية الخارجية للحادثة ، ولكنه لا يمكن أن يقف عند هذا الحد . يجب عليه أن يذكر فى نفس الوقت أن الحادثة كانت عملا من الأعمال ، وأن واجبه الرئيسى هو أن يتمثل نفسه فى هذا العمل ليتبين فكرة فاعلها .

أما فى حالة الطبيعة المادية ، فلا وجود لهذه التفرقة بين الناحيتين الداخلية والخارجية للشىء . تفصيل ذلك أن أحداث الطبيعة مجرد أحداث ، وليست من قبيل الأعمال الصادرة عن بشر وعن تفكير من جانبهم ، يتعين على رجل العلم أن يتتبعه . ولا جدال فى أن العالم مثله مثل المؤرخ ، لا يقف

عند مجرد الكشف عن الأحداث ، ولكن الطريق الذى يتبعه بعد ذلك يختلف اختلافاً بيناً عن الطريق الذى يتبعه المؤرخ . ذلك أن رجل العلم ، بدلا من تصوير الحادثة على أنها عمل ، ومحاولته الكشف من جديد عن تفكير الإنسان الباعث على حدوثها . متخطياً بذلك الناحية الخارجية ، ليتعمق فى دراسة ناحيتها الداخلية . يتعدى حدود هذه الحادثة ويدرس العلاقة بينها وبين مثيلاتها من الحوادث ، ومن ثم يخضع هذه كلها لنظرية عامة أو قانون من قوانين الطبيعة . وليست الطبيعة فى نظر رجل العلم إلا ظاهرة مجردة تبدو دواماً على هذه الصورة ، ولكن هذا التكييف لمعنى الظاهرة لا يعنى أنها ليست حقيقة مادية ، أو أنها لم تستوف مقومات الظواهر المادية ، وإنما يعنى أنها مشهد يعرض نفسه أمام ملاحظته ويثير تفكيره . أما أحداث التاريخ فليست مجرد « ظواهر » ، ولا هى مجرد مشاهد تغرض التفكير ، وإنما هى أشياء لا ينظر إليها المؤرخ فقط ، وإنما يتعمق فى دراستها ليتبين ما تنطوى عليه من تفكير .

والمؤرخ ، إذ ينفذ إلى أعماق الأحداث ويتبين الفكرة التى تعبر عنها هذه الأحداث . يقوم بعمل لا يستطيعه رجل العلم ولا هو بحاجة إليه . ونجد من هذه الناحية ، أن مهمة المؤرخ أشد تعقيداً من مهمة رجل العلم : ولكنها من ناحية أخرى أبسط . تفصيل ذلك أن المؤرخ لا يحتاج ، ولا هو يستطيع (إلا إذا تجاوز حدوده كمؤرخ) أن يتبارى مع رجل العلم فى البحث عن أسباب الحوادث أو القوانين التى تتحكم فيها . إن العلم يكتشف الحادثة عن طريق إدراكها إدراكاً حسياً ، والانصراف إلى البحث عن سببها بعد ذلك ، إنما يستطرد عن طريق إدراج هذه الحادثة تحت القسم الرئيسى الذى تتبعه ، وتحديد العلاقة بين هذا القسم والأقسام الأخرى . أما بالنسبة للتاريخ فإن الموضوع الذى يكشف عنه ليس هو مجرد الحادثة ، ولكن الفكرة التى تكون هذه الحادثة تعبيراً عنها . والكشف عن هذه الفكرة معناه فهمها ،

وإذا ما تثبت المؤرخ من الحقائق ، فلا توجد عملية بعد هذا تتعلق بالبحث عن أسبابها ، لأنه حين يعرف ما حدث يصبح على بينة من سبب حدوثه .

وليس معنى هذا أن ألفاظاً من نوع كلمة « سبب » يجب أن تستبعد من محيط التاريخ : ولكن معناه استعمال مثل هذه الألفاظ فى معنى خاص . مثل ذلك أن رجل العلم حين يتساءل : لم تتغير هذه القطعة من عباد الشمس إلى اللون القرنفلى ؟ يقصد بهذا السؤال : « ما هى الظروف التى تجعل عباد الشمس يتغير إلى اللون القرنفلى » ؟ وإذا تساءل مؤرخ : « لماذا طعن بروتس قيصر ؟ » يقصد بهذا « ما هو تفكير بروتس الذى حدا به إلى طعن قيصر ؟ » . ذلك أن سبب الحادثة فى نظره ، ينصرف إلى الفكرة القائمة فى ذهن الشخص الذى تسبب فى حدوث الحادثة ، وليس هذا بشىء يختلف عن الحادثة ، وإنما هو الناحية الداخلية التى تنطوى عليها الحادثة نفسها .

وإذن تكون على حق حين نصف عملية الطبيعة المادية بأنها سياق متتابع من مجرد الحوادث ، ولكن هذا الوصف لا يصدق على عمليات التاريخ ، إذ ليست هذه عمليات تنتظم مجرد أحداث ، ولكنها عمليات تنتظم أعمالا لها زواياها الداخلية ، التى تتألف من عمليات فكرية ، والذى يبحث عنه المؤرخ هو هذه العمليات الفكرية . نريد أن نقول إن كل تاريخ هو تاريخ الفكر .

ولكن كيف يتبين المؤرخ الأفكار التى يحاول أن يكشف عنها ؟ هناك طريق واحد إلى هذا ، هو أن يتمثل هذه الأفكار فى عقله . إن مؤرخ الفلسفة وهو يقرأ لأفلاطون يحاول أن يعرف ماذا فكر أفلاطون حين عبر عن نفسه بهذه الألفاظ ، وطريقته الوحيدة إلى إدراك هذا ، هو تفكيره الخاص به ، وهذا هو فى الواقع ما تقصده ، حين نتحدث عن « فهمنا » للألفاظ ؛ لذلك نجد أن مؤرخ السياسة أو الحرب ، حين يعرض للدراسة بعض الأعمال التى قام بها « يوليوس قيصر » ، يحاول أن يفهم هذه الأعمال ، أى أنه يحاول أن يكشف عن الأفكار التى عرضت لعقل « قيصر » ، فحفزته

على القيام بها ، وهذا يتضمن مواجهته بنفسه للموقف الذى كان فيه قيصر ، وتمثله فى عقله للتفكير الذى طرأ على عقلية قيصر فى هذا الموقف ، وكيفية الاستجابة له فى صورة من الصور . نريد أن نقول إن تاريخ الفكر ، ومعنى ذلك كل تاريخ ، هو أن تتمثل عقلية المؤرخ تفكيراً حدث فى الماضى .

وهذا التمثل للأفكار فى الماضى فى حالة « أفلاطون وقيصر » على التوالى ، يتحقق عن طريق واحد فقط ، هو الحد الذى يستطيع عنده المؤرخ أن ينصرف إلى المشكلة التى يعرض لها بكامل قواه العقلية وبكل ما توفر له من علم بالفلسفة والسياسة . ولن تكون هذه مجرد عملية سلبية يستسلم فيها المؤرخ لسحر عقلية أخرى ، وإنما هى جهد إيجابى ؛ ومن أجل ذلك تنطوى على تفكير نقدى تحليلى . إن المؤرخ لا يتمثل التفكير الماضى فحسب ، وإنما هو يتمثله فى سياق معرفته الخاصة ، وهو لذلك ينقده فى نفس الوقت ، ثم يقيس قيمته بمقاييسه الخاصة ، ويصحح ما قد ينطوى عليه من أخطاء يستطيع أن يتبينها فيه . وهذا النقد الذى ينصب على الفكرة التى يتتبع تاريخها ، لا يعتبر مهمة ثانوية بالنسبة لتتبع تاريخ هذه الفكرة نفسها ، وإنما هو شرط لا مفر منه للمعرفة التاريخية ذاتها . وفيما يتعلق بتاريخ الفكر ، لا يوجد خطأ أشنع من الافتراض بأن المؤرخ بوصفه مؤرخا ، كل ما عليه هو أن يثبت « مما فكر فيه فلان » ثم يترك لإنسان آخر أن يقرر « مبلغ هذا التفكير من الصدق » . الواقع أن كل ألوان التفكير تقوم على النقد والتحليل ، ولذلك نجد أن الفكرة التى تتمثل أفكاراً ماضية ، تنقد هذه الأفكار فى الوقت الذى تتمثلها فيه .

والآن قد اتضح السبب الذى من أجله تعود المؤرخون ، قصر موضوع المعرفة التاريخية على الشئون الإنسانية . تفصيل ذلك أن عملية الطبيعة المادية عملية أحداث ، فى حين أن العملية التاريخية عملية أفكار . ذلك أن الإنسان يعتبر هو الموضوع الوحيد للعملية التاريخية ، لأن الإنسان يعتبر الحيوان

الوحيد الذى يفكر ، أو يفكر بالقدر الكافى الذى يجعل أعماله تعبيراً عن أفكاره . والاعتقاد القائل بأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يفكر دون سائر الكائنات ، اعتقاد خرافى لا شك ، ولكن الاعتقاد القائل بأن الإنسان يفكر أكثر من غيره من الحيوانات ، وأن تفكيره متواصل منتج ، وأنه الحيوان الوحيد الذى يعتبر مسلكه إلى حد كبير نتيجة لتوجيه الفكر بدلا من مجرد الغريزة أو الشهوة ، اعتقاد يحتمل أن يستند إلى أسس معقولة ، تكفى لتبرير القاعدة العلمية التى يسير على هديها المؤرخ .

ولا يتبع هذا أن كل أعمال الإنسان موضوع التاريخ حتى لقد اتفق المؤرخون على بطلان هذا الزعم . ولكن إذا ما سئلوا عن الفارق الذى يحدد بين نوعين من أعمال الإنسان ، نوع يندرج ، وآخر لا يندرج تحت التاريخ ، تخبطوا فى الإجابة عن هذا السؤال . ولكنا نستطيع من وجهة نظرنا الحاضرة أن نتقدم بإجابة فنقول : إن مسلك الإنسان طالما كان صادراً عما نسميه طبيعته الحيوانية ، ونقصد بها غرائزه وشهواته ، فليست لهذا المسلك علاقة بموضوع التاريخ ، إذ الواقع هو أن العملية التى تنتظم ألوان هذا النشاط عملية طبيعية . ولذا نجد أن المؤرخ لا يهتم بأن الناس يأكلون وينامون ، وأنهم يحبون وبذلك يشبعون ميولهم الطبيعية ، ولكنه يهتم بالعادات الاجتماعية التى ابتدعها هؤلاء الناس ، بوصفها الإطار الذى يتيح أسباب الإشباع لهذه الرغبات ، وفق ما اصطلح عليه من أساليب يقرها العرف والأخلاق .

ينتج عن هذا أن « فكرة » التطور ، بالرغم مما استحدثته من تغيير كلى فى فكرتنا عن الطبيعة — تغيير قضى على المفهوم القديم للعملية الطبيعية ، الذى حدد هذه العملية بالتغيير الذى يحدث فى إطار نظام ثابت يقوم على أشكال محددة ، واستعاض عنها بمفهوم جديد ، يذهب إلى أن التغيير يأتى على هذه الأشكال المحددة ذاتها — هذه الفكرة لم يحدث إطلاقاً أن وحدت بين العمليتين الطبيعية والتاريخية : والأمر الذى دأب عليه الكتاب منذ عهد

قديم ، وهو استعمال كلمة (التطور) فى سياق العرض التاريخى ، والتحدث عن (تطور البرلمان) أو ما يشبه ذلك ، بالرغم من أنه طبيعى فى وقت اعتبر فيه الناس علم الطبيعة المادية هو أصدق ألوان المعرفة نفسها ، وفى وقت كان لا بد لألوان المعرفة الأخرى ، تبريراً لوجودها ، من أن تصل بين نفسها وبين هذا العلم — هذا الأمر جاء نتيجة لتفكير مضطرب وكان مصدراً لعمليات فكرية مضطربة أيضاً .

وهناك افتراض واحد فقط يمكن استناداً إليه أن نعتبر العمليات الطبيعية ذات طابع تاريخى فى نهاية الأمر ذلك هو أن هذه العمليات لا تعدو فى حقيقتها أن تكون من قبيل عمليات النشاط التى تخضع لتوجيه فكرة ، هى الناحية الداخلية لنشاطها ، وسيكون معنى هذا أن الأحداث الطبيعية ، إن هى إلا تعبير عن الأفكار ، سواء أكانت هذه الأفكار صادرة عن الله أو كانت أفكار ملائكة أو شياطين أولى أفق عقلى محدود . أو قد تكون أفكاراً من نسيج عقول شبيهة بعقولنا تسكن الكائنات العضوية أو غير العضوية فى الكون المادى : على نحو ما تسكن عقولنا أجسامنا . ومثل هذا الافتراض — لو لم يجنح بنا الخيال شطر العالم الميتافيزيقى — يستطيع أن يثير اهتمامنا الجدى ، لو أنه انتهى بنا إلى فهم للكون المادى ، بشكل أكثر استنارة مما نحن عليه الآن . ومع ذلك فقد يجوز لرجل العلم أن يقول عن هذا الافتراض (لا حاجة بى إليه) ، ولا بد لفقيه الدين من أن يرفض أى اقتراح يذهب إلى أن تصرف (الله) فى الكون المادى يشبه تصرفات عقلية آدمية محدودة الأفق فى ظل أوضاع الحياة التاريخية . هناك أمر واحد مؤكد : هو أننا إلى حد معرفتنا بالعلم والتاريخ ، نجد أنفسنا على بينة من أن عمليات الأحداث التى يتألف منها الكون المادى ، تختلف كل الاختلاف من حيث النوع ، عن عمليات الفكر التى يتألف منها عالم التاريخ .

(ج) التاريخ بوصفه معرفة بالعقل : — وإذن لن ينصرف التاريخ إلى المعنى الخاطئ الذى وصف به من قبل ، وهو أنه قصص الأحداث المتعاقبة ،

أو أنه يعرض لموضوع التغيير . ليس المؤرخ مثل العالم الطبيعى ، لأنه لا يعرض لدراسة الأحداث على هذه الصورة ، ولكن مهمته هى العرض للأحداث التى هى المظهر التاريخى للأفكار . واهتمامه بهذه الأحداث ، يكون إلى الحد الذى تنهض فيه الأحداث تعبيراً عن الأفكار ، والحقيقة هى أنه يهتم بالأفكار وحدها . أما عن اهتمامه بالمظهر الخارجى لهذه الأفكار على نحو ما يبدو فى الأحداث ، فذلك أمر يأتى عرضاً ، ويكون بقدر ما تُبرز هذه الأحداث ، تلك الأفكار التى يَجِدُّ وراء البحث عنها .

ولا جدال فى أن هذه الأفكار فى معنى من معانيها ، إن هى إلا أحداث حدثت فى الزمن ، ولكن مادام الطريق الوحيد أمام المؤرخ لمعرفتها ، هو أن يتمثلها فى عقله ، فهناك معنً آخر ، وهو معنى له قيمته الكبرى للمؤرخ : ذلك هو أن هذه الأحداث لا علاقة لها بالزمن إطلاقاً . فلو أن اكتشاف « فيثاغورس » الخاص بالمربع المنشأ على الوتر ، لا يعدو أن يكون فكرة نتناولها نحن الآن بالتفكير ، فكرة أضيفت إلى معرفتنا الرياضية بحيث اندمجت فى هذا التراث الدائم ، لكان اكتشاف (أغسطس قيصر) ، الخاص بإمكان فرض ملكية على دستور روما الجمهورى ، استناداً إلى ما تحتمله العبارات (ساطة نائب الحاكم) و (سلطان القضاء) من تفسير ، فكرة لا تقل قيمة عن الفكرة السالفة ، فكرة يستطيع أن يتمثلها طالبُ التاريخ الرومانى ، بوصفها إضافة دائمة للأفكار السياسية . ولوكان المستر (هويتهد) على حق حين سمى المثلث القائم الزاوية ظاهرة أبدية ، فإن نفس العبارة تنطبق على الدستور الرومانى والتعديل الذى أجراه عليه (أغسطس قيصر) . ذلك موضوع أبدى ، لأن التفكير التاريخى يستطيع أن يتناوله فى أى وقت ، وهو بهذا المعنى لا علاقة له بالوقت ، وهو حكم يصدق على المثلث أيضاً . تفصيل ذلك أن هذا الموضوع لم يكتسب طابع التاريخ لأنه حدث فى الزمن ، ولكن لأنه صار معروفاً لنا عن طريق تمثُّلنا لنفس الفكرة التى بعثت على هذا الموقف الذى نعرض لبحثه ، والتى تتيح لنا فهم هذا الموقف تبعاً لذلك .

إن المعرفة التاريخية معرفة تحيط بما فعله العقل فى الماضى ، ثم هى فى نفس الوقت عود بهذه الأفعال إلى الحاضر ، بل استمرار لأحداث الماضى فى نسيج الحياة الحاضرة ، لذلك لن يكون موضوع المعرفة التاريخية مجرد موضوع أو شيئاً خارجياً بمعزل عن العقل الذى يعرفه ، وإنما هو نشاط للفكر لا سبيل إلى معرفته إلا عند ما يتمثله العقل الخليق بالمعرفة فى نفسه ، ويكون على بيّنة من نشاطه هذا . ونجد بالنسبة للمؤرخ أن ألوان النشاط التى يعرض هو لدراستها ، ليست من قبيل المشاهد التى ينظر إليها ، ولكنها ألوان من التجارب تعيد سيرتها فى عقليته ، فهى إذن تجارب موضوعية ، أو معروفة له لأنها ذاتية فى نفس الوقت ، أو من ألوان النشاط التى يمارسها هو نفسه .

وقد يقال إذن إن البحث التاريخى ، قد يكشف للمؤرخ عن قواه العقلية الكامنة فيه . وما دام كل ما يستطيع أن يعرفه من الوجهة التاريخية ، هو الأفكار التى يتمثلها مرة أخرى فى نفسه ، فإن معرفته بهذه الأفكار تدله على مقدرة عقلية عنده ، (أو مقدرة أتت نتيجة لمجهوده فى دراستها) تمكنه من التفكير بهذه الأساليب . ونجد على العكس من ذلك أنه كلما اصطدم بمشكلات تاريخية تعذر عليه فهمها ، فطن إلى حدود قواه العقلية ، أى أنه يكون هنا قد اكتشف عجزه فى بعض الاتجاهات ، فلم يستطع التفكير فيها ، أو لا يستطيع التفكير فيها إطلاقاً ، أو أنه حتى هذه المرحلة ما زال يعجز عن التفكير فيها . إنك لتجد أن فريقاً من المؤرخين ، وفى بعض الأحيان أجيالا من المؤرخين ، تصطدم بحقبات تاريخيـــة ، لا تستطيع أن تفهم شيئاً منها ، ومن ثم يطلقون عليها « أجيالا مظلمة » . ولكن مثل هذه العبارات لا تنبئنا بشىء عن هذه الأجيال نفسها ، ولو أنها قد تخبرنا بشىء كثير عن الأشخاص الذين يقولون بها ؛ ذلك أنهم يعجزون عن تمثُّل الأفكار التى كانت جوهرية بالنسبة لحياتهم . ولقد قيل فى هذا الصدد « تاريخ العالم هو محكمة العالم » "die Weltgeschichte ist das Weltgericht" وهو

قول يصدق فى معنى من المعانى طالما أغفله الناس ، إن المؤرخ نفسه هو الذى يقف أمام منصة القضاء ، وهناك يكشف عن مواطن الضعف والقوة فى عقليته ، ومواطن الفضيلة والرذيلة .

ولكن المعرفة التاريخية ، لا تعرض لدراسة الماضى البعيد فقط . وإذا كان التفكير التاريخى هو طريقنا لتمثيل فكرة « حاوررابى أوسولون » ، ثم الكشف عن هذه الفكرة من جديد ، فذلك أيضاً هو الطريق للكشف عن فكرة صديق كتب لنا رسالة ، أو فكرة غريب عابر طريق ؛ ولا هو من الضرورى أن يكون المؤرخ شخصاً وموضوع بحثه شخصاً آخر . إن التفكير التاريخى هو طريقى للكشف عما فكرت فيه منذ عشر سنوات ، وذلك عن طريق قراءة ما كتبته وقتئذ ، أو ما فكرت فيه منذ خمس دقائق عن طريق التفكير فى عمل عملته حينئذ ، عمل أدهشنى حين تبينت ما عملته وقتئذ : وإذن تكون كل معرفة بالعقل « تاريخية » بهذا المعنى . والطريق الوحيد الذى يمكننى من معرفة عقلى ، هو إنجاز عملية عقلية أو أخرى أنصرف بعدها إلى التفكير فيما أقدمت عليه ، ولو بدا لى أن أعرف فكرتى بصدد موضوع معين ، حاولت تنظيم أفكارى الخاصة بهذا الموضوع ، وتدوينها على ورقة أو بطريقة أخرى . ومتى انتهيت من ترتيبها وصياغتها ، أستطيع دراسة النتيجة على اعتبار أنها وثيقة تاريخية ، ثم أتبين بعد ذلك ماهية أفكارى هذه ، حين همت بهذا التفكير : فإذا لم أقتنع بهذه الأفكار ، عدت إلى التفكير ثانية . وإذا أردت أن أعرف هل هناك من القوى العقلية الكامنة فى نفسى ، ما لم أستطع حتى الآن الكشف عنه ، مثل ذلك هل أستطيع كتابة الشعر ؟ وجب علىّ أن أحاول تأليف بعض الأشعار ، ثم أتبين بعد ذلك مبلغ تأثيرها على نفسى وعلى الآخرين ، باعتباره نصيبها من الشعر الحقيقى : وإذا أردت أن أعرف هل أنا من نوع الإنسان الفاضل ، الذى آمل أن أكونه ، أو من نوع الإنسان السيئ الذى أخاف أن أكونه ، وجب علىّ

الفكرة التطورية عن تاريخ الفكر ، هى التى يقصدها المستر « سانتيانا » حين يتهم التاريخ بأنه يغذى الخرافة التى لقنَّاها ، « وهى أننا نحيا ثانية حياة الأموات » ، وأنه دراسة خليقة فقط « بالعقول » التى كفرت أصلا بالولاءات وعجزت أو خشيت أن تعرف حقيقة نفسها : « وبأشخاص لايهتمون » بكشف جديد عن « جوهر » سبق اكتشافه وتقديره ، « وإنما يهتمون » بأن الناس فى مرة من المرات قد طاب لهم الاستمتاع بفكرة من هذا النوع [1] .

والخطأ المنطقى الذى تقوم عليه هذه النظريات ، هو الخلط بين عملية طبيعية تنصرف إلى ماض قد انتهى وحل محله الحاضر ، وعملية تاريخية تعيد سيرة الماضى إلى حاضرنا ، متى كان معروفاً من الوجهة التاريخية : و« أسولولد سپنجلر » الذى كان على بينة من الفارق بين الرياضيات الحديثة . والرياضيات عند الإغريق ، وأن كل نوع من هذه الرياضيات « دالة » على عصره التاريخى ، يسوق البرهان الصحيح (استناداً إلى نظريته الخاطئة التى لا تفرق بين العملية الطبيعية والعملية التاريخية) على أن الرياضيات عند الإغريق ، يجب ألا تكون غريبة عنا فحسب ، ولكن غير مفهومة فى نفس الوقت : ولكن الواقع هو أننا لا نفهم الرياضيات الإغريقية بسهولة كافية فحسب ، بل هى الأساس الحقيقى لرياضياتنا الحالية : تفصيل ذلك أنها لا تعبر عن لون من ألوان التفكير الرياضى البائد لقوم استساغوا هذا التفكير ، ونستطيع الآن ذكر أسمائهم وتواريخهم ، وإنما هو الماضى الذى يعيش الآن فى أفق أبحاثنا الرياضية فى العصر الحاضر — ماض ما زلنا نستمتع به كتراث آل إلينا كلما انصرف اهتمامنا إلى الرياضيات فى أية صورة من الصور : ولأن الماضى التاريخى ، يعتبر على العكس من الماضى الطبيعى ، حياً ويحيا عن طريق عملية التفكير التاريخى ذاتها ، فإن التغير التاريخى الذى يستبدل بأسلوب من التفكير

(١) عالم الجوهر "The Realm of Essence" ص ٦٩ .

النظر عن المصادر التاريخية ، أن تفكير الإنسان وأساليبه لابد أن تكون قد خضعت لتغير كبير ، فى الوقت الذى كان فيه لم يزل قريب عهد بالقردة . وأن فكرة وجود علم يعرض لدراسة الطبيعة الإنسانية ، على النحو الذى كان يفكر فيه القرن الثامن عشر ، يرجع إلى عهد دأب الناس فيه على الاعتقاد بأن الفصائل الإنسانية ، مثلها كمثل أية فصائل أخرى ، ليست إلا لوناً من الخليقة ذات الخصائص التى لا تتغير .

والخطأ المنطقى المتوارث فى فكرة « علم » يعرض للطبيعة الإنسانية بالذات ، لن تمحوه فكرة تذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية مثلها كمثل أية طبيعة أخرى ، يجب أن تخضع لنظرية التطور عملا بأصول أو أسس التفكير الحديث . الواقع أن تعديل الفكرة على هذه الصورة لن يقودنا إلا إلى أسوأ النتائج . لاجدال بعد هذا كله ، فى أن التطور عملية طبيعية أو عملية تغيير ، وهو لذلك يمحو وضعاً معيناً ليستبدل به وضعاً آخر ، قد تكون زواحف العصر « السيليورى » هى العناصر التى انحدرت منها الحيوانات الثديية التى نراها اليوم ، ومنها الإنسان ، ولكن ابن آدم ليس من نوع الحشرات . إن الماضى إذا انصرف معناه إلى عملية طبيعية ، كان ظاهرة انقضت وحلت محلها غيرها . فلنفترض الآن أن العملية التاريخية التى خاضها التفكير الإنسانى كانت عملية تطورية بهذا المعنى السالف . سيتبع هذا أن أساليب التفكير التى طبعت أية مرحلة تاريخية معينة ، هى الأساليب التى كانت لابد أن تتحكم حينئذ فى تفكير الناس ، ولكنها لن تتحكم إطلاقاً فى أناس آخرين عاشوا فى أزمنة مختلفة ، فى أفق عقلى مختلف عن السابق ، ولو صدق هذا لما كان هناك محل لشىء اسمه « الصدق » : سنجد استناداً إلى الاستدلال الصادق الذى انتهى إليه « هربرت سبنسر » أن الذى تزعم أنه من قبيل المعرفة ، إن هو إلا مجرد لون من ألوان التفكير فى زمن حاضر ، تفكير ليس من قبيل الصدق ولكنه يجدى فى صراعنا من أجل البقاء ، وهذا هو أقصى ما يمكن . ونفس

على التاريخ القديم وعلم الإنسان الحديث وغير ذلك ، طمعاً فى استقاء الحقائق من نطاق أوسع ، فلن يصل بالرغم من هذا إلى أكثر من وصف يرسم الخيوط العامة المجردة لبعض مراحل التاريخ الإنسانى ، ولن يكون هذا علماً للعقل بمعزل عن الدراسة التاريخية .

وإذن فالقول بوجود علم للعقل إيجابى على هذه الصورة ، يتخطى اختصاص التاريخ ليصل إلى قوانين دائمة لا تتغير تنتظم الطبيعة الإنسانية ، لا يمكن إلا بالنسبة لإنسان يخطئ ، فيصور الأوضاع الزائفة لحقبة تاريخية معينة على أنها أوضاع الحياة الإنسانية التى لا تتغير . وكان من السهل على رجال القرن الثامن عشر أن يقعوا فى هذا الخطأ لضيق محيطهم التاريخى ، وضعف معرفتهم بثقافات أخرى غير ثقافتهم ، إلى الحد الذى زين لهم الاعتقاد ، بأن الأساليب العقلية لرجل من أوربا الغربية فى وقتهم ، هى نفس القوى العقلية التى هيأها الله لآدم وذريته من بعده . ولم يحاول الفيلسوف « هيوم » ، فيما كتبه عن الطبيعة الإنسانية ، أن يذهب إلى أبعد مما لاحظه ، من أننا فى الحقيقة نفكر وفق أساليب خاصة ، ثم أعرض عن مناقشة المطلوب من كلمة « نحن » فى هذا السياق ، وحتى الفيلسوف « كانت » حين حاول أن يتخطى حدود « الوضع الراهن » ليقرر المشكلة التى تتعلق بتفكير « يصدق » بصفة دائمة ، أثبت أننا ينبغى علينا أن نفكر وفق هذه الأساليب ، إذا بدا لنا أن نحرص على نوع العلم الذى نعتمد عليه الآن . وحين تساءل عن طريقنا إلى « المعرفة » ، قصد بهذه نوع المعرفة التى أتيحت لأهل عصره ومدنيته ، وهو بالطبع لم يكن على بينة من هذا .. تفصيل ذلك أن أحداً من رجال عصره ، لم يستطع أن يدرس تاريخ الفكر ، بالقدر الذى يجعله يتبين أن ما أتيح لأوربى فى القرن الثامن عشر من علم ومعرفة ، كان من الحقائق التاريخية ذات الطابع الخاص المحدود ، الذى يفرق بينها وبين العلم والمعرفة عند شعوب أخرى فى أوقات أخرى . كذلك لم يدرك أحد وقتئذ ، بصرف

يسميها « ثقافات » ، تصويراً صريحاً على أنها من قبيل نتاج الطبيعة ، « تنمو ثم تفنى » ، « مثلها فى ذلك كمثل زهور الحقول أخذتها العزة ، فكفت نفسها مئونة التفكير فى هدف » : وكذلك النظريات السيكولوچية الكثيرة الشائعة الآن ، التى تصور الفضـــيلة والرذيلة ، والمعرفة والضلال ، مثل هذا التصوير .

ثانيهما : لو أنا تساءلنا إلى أى حد تصدق هذه القضايا العامة التى يستند إليها مثل هذا العلم ، لتبيّنا أن ما يدعيه هذا العلم من أنه يتعدى نطاق التاريخ ، دعوى لا أساس لها . ولا جدال فى أن ألوان السلوك تتكرر ، مادامت هناك عقول من طراز واحد خلقت فى نفس الظروف . مثل ذلك أن ألوان السلوك التى يتميز بها أمير إقطاعى ، لا بد أن يبقى فى صورة من الصور ، حينما كان هناك أمراء إقطاع يعيشون فى مجتمع إقطاعى . ولكن من العبث البحث عنها (إلا إذا قنع الباحث بضروب من التشابه تقوم على أوهن الأسس وأدناها إلى الخيال) فى عالم تختلف أوضاعه عن البيئة الإقطاعية . ولكى تكون ألوان السلوك هذه ثابتة مستقرة ، يجب أن يكون هناك نظام اجتماعى قائم ، يسمح بتكرار مواقف أو أوضاع معينة . ولكن الأوضاع الاجتماعية حقائق تاريخية ، لا شك يأتى عليها التغيير ، أسرع هذا أو أبطأ . فإذا كان ثمة علم للعقل ، ينحو فى العرض له الناحية الموضوعية أو الإيجابية ، فلا بد أن يكون فى مقدوره أن يتبين ألواناً من السلوك المتناسق والأحداث المتكررة : ولكن لن يكون لديه ما يضمن صدق القوانين التى يصل إليها بعد المرحلة التاريخية التى صنعت هذه القوانين اشتقاقاً من أوضاعها أو حقائقها التاريخية . مثل هذا العلم ، (كما تعلمنا أخيراً بالنسبة لما اصطلح بتسميته علم الاقتصاد القديم) ، لن يكون فى مقدوره أن يفعل أكثر من أن يعرض بصفة عامة لبعض الحقائق التى يتميز بها العصر التاريخى الذى صيغ فيه . ولو أنه أراد أن يتخطى هذه الحدود إلى نطاق أوسع يعتمد فيه

هذا اختلافاً كبيراً . . تفصيل ذلك أن هذه الحقائق أمامنا يجب أن تكون معروفة من الوجهة التاريخية إذا قصد بها أن تكون مادة للبحث التاريخى : أضف إلى هذا ، أن المعرفة التاريخية ليست من قبيل الإدراك الحسى ، وإنما هى تبيان « الفكرة » التى هى الناحية الداخلية من الحدث التاريخى . . والمؤرخ حين يلقى بمثل هذه الحقيقة التاريخية لعالم النفس ، كحادثة مادية ، ليصل منها إلى قاعدة عامة ، يكون قد فهمها على هذا الأساس من ناحيتها الداخلية . فإذا لم يفعل ذلك ، فالذى يحدث فى هذه الحالة هو أن تستخدم هذه الحقيقة التاريخية ، كحادثة مادية تنتهى منها إلى قاعدة عامة ، دون أن يثبت صدقها بصورة قاطعة . ولكن لو كان قد فعل ذلك لم تعد هناك فائدة أو قيمة تستهدفها هذه القاعدة العامة أو هذا التعميم . ولو أنا استطعنا عن طريق التفكير التاريخى ، أن نفهم كيف ولماذا استطاع نابليون أن يبلغ أوج عظمته فى فرنسا الثورية ، فلا يوجد ما يضاف إلى فهمنا لهذه العملية ، بقولنا (مهما يكن من صدق هذا القول) إن أشياء شبيهة بهذه حدثت فى أمكنة أخرى : مثل هذه العبارات تكون لها قيمتها فى حالة واحدة ، هى حين نعجز عن فهم الحقيقة الجزئية (أو الحادثة المادية) .

ومن ثم نجد أن الفكرة التى تؤكد قيمة هذا العلم ، تعتمد على افتراض ضمنى خاطئ ، هو أن « المادة التاريخية » أو « الظواهر التى يحيط بها الوعى » أو ما يشبهها مما يقوم عليها هذا العلم ، إن هى إلا مجرد مدركات حسية لا سبيل إلى المعرفة التاريخية بها . والفكرة التى تذهب إلى أنها مدركات حسية لا أكثر ولا أقل ، تخرج هذه المادة التاريخية من إطار العقل ، إلى إطار ظواهر الكون المادى : ونجد نتيجة لهذا أن العلوم التى تكون من هذا الطراز تتعمد بطريقة نظامية ، تجريد العقل من حقيقته ، وتحويله إلى ظاهرة مادية طبيعية : ولدينا من الأمثلة الحديثة على هذا ، ذلك التاريخ المُزيّف الذى كتبه شبنجلر ، حيث تصوّر الحقائق التاريخية الفردية التى

فالقول بوجود علم يعرض لدراسة العقل — قول يعتمد على فكرة « ميتافيزيقية » على حد التعبير الذى اشتهر عن « كومت » ، ثم هو يستند إلى فكرة وجود جوهر خفى يَكْمُن وراء أحداث النشاط التاريخى . فإذا قيل بوجود فكرة بديلة عن هذه ، فالمقصود هو الفكرة « الواقعية » أو الإيجابية التى تعتمد على وجود متشابهات متناسقات تربط بين هذه الأحداث التاريخية ذاتها ونجد استناداً لهذه الفكرة أن مهمة علم النفس ، تنحصر فى تبيان أشكال أو صور من النشاط تتكرر فى التاريخ نفسه بين حقبة وأخرى .

لا جدال فى أن وجود مثل هذا العلم أمر ممكن ، ولكن يجب أن تكون على بينة من اعتبارين نسوقهما فى هذا الصدد :

أولهما : أن أى تقدير لقيمة مثل هذا العلم ، يستند إلى التشابه بينه وبين العلوم الطبيعية ، تقدير خاطئ كل الخطأ . إن قيمة القوانين أو القضايا العامة فى هذه العلوم الطبيعية ، تعتمد على أن الموجودات المادية التى تعرض لدراستها العلوم الطبيعية ، هى موضوع الإدراك الحسى ، وليس هذا الإدراك للأشياء هو فهمها الفهم الحقيقى . وإذن تكون المادة الخام التى تعرض لدراستها العلوم الطبيعية « مجرد موجودات مادية » يمكن ملاحظتها فقط ، لا فهمها أو إدراك حقيقتها ، ومن ثم تكون ، قياساً إلى إدراكنا لها بهذا الطابع الجزئى ، غير مفهومة . ولذلك نجد أن التقدم الحقيقى الذى أحرزته المعرفة ، هو الكشف عن شيء مفهوم فى العلاقات التى تربط بين أشكال عامة تبدو فى هذه الموجودات المادية . أما عن جوهر هذه الموجودات المادية ، فلا سبيل إلى معرفته . . الأمر الذى لم يمل من تكراره رجال العلم . ولكنا نستطيع على الأقل ، أن نعرف شيئاً عن صور من الحقائق المادية التى تندرج تحتها هذه الموجودات الجزئية .

والعلم الذى يصل إلى قضايا عامة استناداً إلى حقائق التاريخ يختلف عن

أردنا أن نفكر فى عقل لا نشاط له إطلاقاً ، فليس لنا بد من التسليم بأن هذا العقل ، لو كان له وجود فى أية صورة من الصور (وهو احتمال ضعيف كل الضعف) ، لتعذر علينا دراسته على الأقل : يتحدث العلماء السيكولوجيون عن الأداة العقلية التى تنشط فى صورة معينة (Mental mechanisms) ، ولكنهم هنا لا يتحدثون عن العناصر التى تدخل فى تركيب العقل ، وإنما يتحدثون عن وظائفه ، وهم لا يدعون القدرة على ملاحظة هذه الأداة فى حالة سكونها . ولو أنا أمعنا النظر فى الفرق بين حقيقة العقل : وما ينتج عن العقل على نحو ما أشرنا آنفاً ، لرأينا أنه لا ينطوى على المعنى الذى قد يبدو من ظاهر العبارة . والذى يحدث فى حالة الآلة (Machine) هو أن ما نسميه « وظيفة » ليس فى الواقع إلا مجرد جزء من وظائفها الكلية ، التى تخدم مصلحة صانع هذه الآلة ، أو من يستخدمها . إن الدراجات لم تصنع لكى يكون هناك دراجات ، ولكن لأجل تنقلات الناس بطريقة خاصة ، ونجد قياساً إلى هذا الغرض أن الدراجة لا تؤدى وظيفتها إلا حين يركبها إنسان ، ولكن الدراجة حين تكون فى حالة سكون تحت سقف ، لا تفقد وظيفتها ، أى أن أجزاءها لم تفقد القدرة على العمل ، بل ترتبط ببعضها البعض وفق نظام خاص . والذى نسميه تماسكاً فى تركيبها ، لا نقصد به غير هذه الوظيفة ، التى هى التماسك يربط بين مختلف أجزائها : ونجد بهذا المعنى أن كل ما نسميه « التركيب » ، ليس فى الحقيقة إلا أسلوباً من أساليب تأدية الوظيفة ، ونجد فيما عدا هذا المعنى أنه ليس للعقل وظيفة إطلاقاً : ليست له قيمة بالنسبة لنفسه ، أو بالنسبة لأى شىء آخر ، إلا أن يكون عقلا ليقوم بهذه الألوان من النشاط التى هى مكونات العقل ، وإذن كان (هيوم) على حق حين كفر بوجود شىء يسمى « جوهر النفس » (Spiritual substance) أو كيان يسمى « بالعقل » بمعزل عما ينتج عن هذا العقل وعن المعنى الكامن وراء تصرفاته .

هو الموضوع الوحيد المشروع للمعرفة التاريخية ، ولكن قد يقال رغم هذا إن المعرفة التاريخية ليست هى الطريق الوحيد الذى نستطيع به معرفة العقل : نستطيع هنا أن نفرق بين طريقين لمعرفة العقل . تفصيل ذلك أن التفكير التاريخى يعرض لدراسة العقل استناداً إلى أساليب معينة محددة فى ظروف معينة محددة . ألا تكون هناك طريقة أخرى لدراسة العقل، دراسة تعرض لخصائصه العامة ، بصورة مجردة وبمعزل عن أى موقف معين أو عمل معين ؟ لو صح هذا لكانت هذه معرفة علمية بالعقل : وليست معرفة تاريخية ـــ لا تكون تاريخاً ولكن تكون علم العقل أو علم النفس أو فلسفة العقل .

وإذا كان لا بد من التفرقة بين مثل هذا العلم للعقل وبين التاريخ ، فما هو تكييفنا للفارق الممكن بين هاتين الدراستين ؟ يبدو لى أننا نستطيع تكييف هذه العلاقة استناداً لإحدى نظريتين تصدق الواحدة منهما أو الأخرى .

تقوم إحدى هاتين النظريتين على التفرقة بين حقيقة العقل ، وبين ما يعمله العقل . وهى تكل دراسة مايعمله العقل : بما فى ذلك أعماله الفردية إلى التاريخ ، وتحتفظ بدراسة « حقيقته » هذه لعلم العقل . ونستطيع جرياً وراء فارق معروف بين الاثنين ، أن نقول بأن وظائف العقل تعتمد على تركيبه ، وأنه يوجد إلى جانب وظائفه هذه أو ألوان نشاطه المختلفة على النحو الذى يبدو فى التاريخ ، هذا « التركيب » وهو الذى يحدد هذه الوظائف ، ويجب أن يدرس ، لا عن طريق التاريخ ، ولكن عن طريق لون آخر من ألوان الفكر .

ومع ذلك فهذه الفكرة على درجة كبيرة من الارتباك . ونحن نستطيع إذا ما كنا بصدد الحديث عن آلة ، أن نميز بين « تركيب » هذه الآلة وبين وظيفتها ، ونقول حينئذ إن الثانية تعتمد على الأولى . ولكننا نستطيع أن نقول ذلك ، لأننا ندرك هذه الآلة أمامنا ، سيان كانت فى أثناء سكونها أو نشاطها ، كما نستطيع إذن فى نفس الوقت أن ندرس كل حالة من هاتين الحالتين على حدة ، ولكن أية دراسة للعقل تنصرف إلى دراسة ألوان نشاطه ، ولو أننا

الأسس ، قد اصطبروا معى إلى هذا الحد الذى ذهبت إليه) إلى أنى بقولى هذا ، قد حمّلت التاريخ اختصاصاً واسعاً ينوء به : إن الفكرة الخاطئة التى تصف التاريخ بأنه قصة الأحداث المتعاقبة ، أو أنه مشهد التغييرات — فكرة طالما لقنت ولقنت بشكل قاطع فى السنين الأخيرة ، خصوصاً فى هذا البلد ، إلى الحد الذى شوّه عنده معنى هذه الكلمة من جراء الاقتران أو الجمع بين العملية التاريخية والعملية الطبيعية : ولا يسعنى إلا الاحتجاج على الأخطاء التى أتت نتيجة لهذا التفكير وإن ضاع احتجاجى عبثاً : ولكنى أوافق فى معنى من المعانى على أن اختزال « علم العقل » إلى حد يصبح معه « التاريخ » ، أمراً ينطوى على نقض بعض ما يدعيه علم النفس من اختصاص ، وهو ادعاء خاطئ فى نظرى : إن العالم السيكولوچى ، اعتقاداً منه فى صدق ما انتهى إليه من نتائج اكتسبت طابع القوانين العامة التى لا تتغير ، يعتقد أن البحث الذى أنجزه عن العقل ، يصدق على كل مراحل التقدم العقلى فى المستقبل : هو يعتقد أن علمه يصف طبيعة العقل الدائمة التى لا تتغير ، لا الحالة التى كان عليها هذا العقل فى الماضى ، والتى هو عليها فى الحاضر فحسب ، ليس للمؤرخ أن يدعى النبوة ، وهو فى نفس الوقت على بينة من هذا ، ولذا نجد أن الدراسة التاريخية للعقل ، تعجز عن التنبؤ بمستقبل تطورات الفكر الإنسانى ، كما تعجز عن وضع تشريع ينتظم هذه التطورات إلا إلى الحد الذى تمضى فيه — ولو أننا لا نستطيع التنبؤ باتجاهاتها — ابتداء من هذا الحاضر ، باعتباره نقطة البداية : وثمة أخطاء يتخبط فيها علم الطبيعة الإنسانية ، ليس أقلها ما يدعيه من رسم إطار ينتظم فى حدوده مراحل التاريخ المقبل كله ، يغلق به أبواب المستقبل ، ويفرض على الأجيال المستقبلة حدوداً لا تمت بصلة إلى طبيعة الأشياء (مثل هذه الحدود حقيقية وتقبل بسهولة) وإنما تتصل بالقوانين التى فرض فيها أنها قوانين العقل نفسه .

وهناك اعتراض آخر يعوزه شىء من التفصيل ، قد نسلم بأن العقل

أن أناقش الأعمال التي أقدمت عليها ، لأتبين حقيقة ماهيتها أو أنصرف إلى القيام بأعمال جديدة أعود لمناقشتها . هذه الأبحاث كلها تاريخية ، وهى تستطرد على أساس دراسة ما أنجز من الأعمال ، وتلك الأفكار التي فكرت فيها ثم عبرت عنها أو الأعمال التي صدرت عنى فعلا . أما عن الأعمال التي ابتدأتها فقط ، والتي ما زلت أعملها فلا محل للحكم عليها .

ونفس طريقة البحث التاريخى هى الطريقة الوحيدة التي تمكننى من معرفة عقلية شخص آخر ، أو من معرفة العقلية[1] الجماعية (مهما يكن من معنى محدد لهذه العبارة) لجماعة من الجماعات أو عصر من العصور . ودراسة عقلية عصر الملكة ڤيكتوريا ، أو الروح السياسية الإنجليزية ، معناها دراسة تاريخ الفكر فى عهد الملكة ڤيكتوريا أو النشاط السياسى الإنجليزى . وهذا يرجع بنا إلى (لوك) « وطريقته التاريخية المبسطة » : إن العقل لا يظهر طبيعته فحسب ، ولكنه يستمتع بها ويملكها ، بوصفه عقلا بالمعنى العام لهذه الكلمة ، وعقلا له هذا الطابع الفردى المعين ، يتميز بهذه الخصائص المعينة ، والقوى المعينة التي تبدو فى طريق التفكير والعمل ، وفى الأعمال الفردية التي تنهض تعبيراً عن الأفكار الفردية . وإذا كان التفكير التاريخى هو الطريق إلى تبين هذه الأفكار فى هذه الأعمال التي تكون تعبيراً عنها ، كان معنى هذا أن عبارة « لوك » أصابت الحقيقة ، وأن المعرفة التاريخية هى المعرفة الوحيدة ، التي يمكن العقل الإنسانى أن يعرف نفسه بها ، والذى يسمونه علم الطبيعة الإنسانية أو علم العقل الإنسانى ، هو فى حقيقته التاريخ .

ولا بد من أن ينصرف التفكير (لو أن هؤلاء الذين يفكرون على هذه

---

(١) الإشارة هنا فى العبارة التي يضعها المؤرخ بين قوسين هى إشارة إلى ما اصطلح عليه فى علم النفس عن عدم وجود ما يسمى "Group mind" أو "Collective mind" — هناك ما يسمى 'Master - mind' وهو الذى قد يسيطر على الجماهير : تتصل بهذه المسألة مسألة أخرى فى علم الاجتماع والنفس الاجتماعى — هى ما يعبر عنها بقولهم "The nation of a self-direced — humanity" وهى مشكلة محل جدل عنيف .

أسلوباً آخر ، لا يعنى انتهاء هذا الأسلوب الأول ، وإنما يعنى استمراره في نسيج التفكير الجديد الذى يتضمن تطويراً ونقداً لما انطوى عليه من أفكار : لقد نهج مستر « سانتيانا » منهجاً خاطئاً كغيره من الكتاب ، ذلك أنه رفض أن يفرق بين العملية الطبيعية والعملية التاريخية فى أول الأمر ، ثم عاد فهاجم التاريخ بعد ما حدد موضوعه بالصورة الخاطئة التى زينها لنفسه . ونظرية « هربرت سبنسر » فى تطور أفكار الإنسان ، هى التى تصور هذا الخطأ حين بدأ يتسرب إلى الفكرة .

لقد عُرِّف الإنسان بأنه حيوان يستطيع الاستفادة من تجارب الآخرين ، وهو حكم لو قصد به أن ينصرف إلى الحياة الجسمانية ، لأخطأ كل الخطأ . تفصيل ذلك أن الإنسان لا ينمو لأن غيره قد أكل ، ولا ينتعش لأن غيره قد نام : ولكن الحكم يصدق فيما يختص بحياته العقلية ، والطريقة التى تتحقق بها هذه الفائدة هى المعرفة التاريخية . إن صرح التفكير الإنسانى أو النشاط العقلى ، ملك للجماعة بأسرها ، وكل العمليات التى تقوم بها عقولنا بلا استثناء ، هى العمليات التى تعلمناها نقلاً عن الآخرين الذين مارسوها فعلا ، وما دام العقل هو الأفعال التى تصدر عنه ، وما دامت « الطبيعة الإنسانية » ، لو قصد بهذه العبارة مدلولا مادياً فى أية صورة من الصور — عبارة تنصرف إلى النشاط الإنسانى ، فإن اكتساب هذه القدرة على إنجاز عمليات معينة ، إن هو إلا اكتساب طبيعة إنسانية تتخذ صوة خاصة ؛ ومن ثم نجد أن العملية التاريخية هى العملية التى تتيح للإنسان أن يشكل نفسه فى لون من ألوان الطبيعة الإنسانية ، وذلك بأن يعيد إلى نسيج تفكيره صورة الماضى الذى يعتبر هو الوريث له .

ولن ينتقل إليه هذا الميراث عن طريق أية عملية طبيعية . ولكى يكون ملكاً للإنسان يجب أن يتمثله العقل الذى يستحوذ عليه : والمعرفة التاريخية هى الطريق إلى هذا الاستحواذ . . لا يوجد هناك فى أول الأمر عملية من

نوع خاص ، هى العملية التاريخية ، يعقبها طريق آخر نفهم به هــذه العملية ، هو التفكير التاريخى . ذلك أن العملية التاريخية ، هى نفسها عملية تفكير ، وهى عملية تبقى إلى الحد الذى تستطيع عنده العقول — التى هى أجزاء هذه العملية — أن تدرك أنها عناصر هذه العملية بالفعل . والعقل الذى يجد فى التاريخ معرفته بنفسه ، لا يجد فى التفكير التاريخى ما يكشف له عن قواه الكامنة فيه فحسب — قوى ما كان ليتبينها فى نفسه عن طريق غير طريق هذا الفكر التاريخى — وإنما يجد فيه أيضاً ما يبعث على إنضاج هذه القوى والخروج بها إلى حيز الواقع المادى .

ومن ثم يكون من قبيل السفسطة ، أن نذهب إلى أن العملية التاريخية ما دامت عملية من عمليات الفكر ، فلا بد أن تستند فى الأصل إلى تفكير موجود فى العقل سابق لها ، وأن البحث الذى يحيط بحقيقة هذا التفكير ، من حيث أصله وجوهره ، يجب أن يكون بحثاً غير تاريخى : ذلك أن التاريخ لا يفترض وجود العقل ككيان سابق له ، وإنما هو حياة العقل ذاتها — حياة ليست هى العقل ، إلا إلى الحد الذى تعيش فيه فى نسيج هذه العملية التاريخية وتدرك أنها تعيش فيها .

والفكرة القائلة بأن الإنسان ، بصرف النظر عن حياته التاريخية التى يكون على بينة من نفسه فيها — يختلف عن بقية الخليقة لأنه حيوان عاقل ، لا تعدو أن تكون مجرد خرافة . ولو صدق أن الإنسان هو الحيوان العاقل حتى فى أضيق حدود العقل ، لكان هذا التعقل من جانبه ظاهرة متقطعة مضطربة طابعها الضعف والشك . وهذا الطابع العقلى فى الآدميين ، يبدو على درجات : وهو حكم يصدق على نوع العقلية ومبلغ الإنسان من التعقل أو الحكمة ، فبعضهم أعقل من بعض ، فى حين تجد البعض الآخر قد بلغ من التعقل حداً أعمق وأقوى من غيره . ولكن نوعاً من هذه العقلية الضعيفة المتشككة ، لا يمكن أن ينكر بالنسبة للحيوانات غير الإنسان . قد تكون

عقليتها دون عقلية أقل العناصر الوحشية من حيث سعة الأفق ومن حيث القوة ، ولكن نجد قياساً إلى نفس هذه المعايير ، أن أقل العناصر الوحشية يأتى فى مرتبة دون مرتبة الإنسان المتمدين : والذين نقول عنهم إنهم عناصر متمدينة ، يختلفون فيما بينهم من حيث العقل إلى حد لا يقل عن هذا الاختلاف السابق . وإنك لتجد حتى بين الحيوانات غير فصيلة الإنسان ، مقدمات الحياة التاريخية . مثل ذلك نجده بين القطط التى لا تغتسل بحكم الغريزة ، وإنما تتعلم الاغتسال عن أمهاتها : ومثل هذه التربية فى صورها البدائية لا تختلف جوهرها عن الثقافة التاريخية .

وكذلك نجد أن الطابع التاريخى من حيث الدرجة . : تفصيل ذلك أن الطابع للجماعات البدائية ، ليس من السهل أن نميز بينه وبين حياة تقوم على مجرد الغريزة فى الجماعات التى تحيا حياة بعيدة عن العقل ، وإذا تطورت الحياة فى مجتمع من المجتمعات ، بحيث توفرت الفرصة للتفكير وتعددت أسبابه ، إلى الحد الذى يصبح معه جوهرياً لحياة الجماعة ، ازدادت أهمية التراث الفكرى التاريخى — ذلك التراث الذى احتفظت به وبأدواره المعرفة التاريخية : وتطوُّر هذا التراث الفكرى ، إيذانٌ ببداية تطور حياة عقلية ذات طابع خاص .

وإذن لن يكون التفكير هو الافتراض السابق لعملية تاريخية ، تصبح بدورها هى الافتراض « الجدلى » السابق للمعرفة التاريخية . ووجود التفكير ولو فى أبسط صورة من صوره ، لا بد وأن يكون فى العملية التاريخية ، فى عملية تطور الأفكار ذاتها ، ولا يكون من قبيل التفكير بمعنى الكلمة ، إلا إذا كنا على بينة من أن هذه العملية هى عملية تفكير بالذات ، وليست معرفة العقل بنفسه حدثاً من الأحداث العرضية ، لأن هـــذه المعرفة هى الكيان الجوهرى الذى يتألف منه العقل ، (هى حقيقة العقل) : هذا هو السبب فى أن المعرفة التاريخية ليست من قبيل الترف ، أو ليست مجرد هواية

من الهوايات ، صادرة عن عقل يستمتع بالفراغ بعد المجهود الشاق الذى يقوم به فى نواح أخرى ، بل هى واجب رئيسى يعتبر القيام به أمراً جوهرياً لإقرار كيان العقل نفسه ، لا العقل فى صورة من صوره ، أو لون من ألوانه الجزئية فحسب .

(د) نتائج : بقى علينا أن ننتهى إلى بعض النتائج التى تترتب على هذه القضية التى أدافع عنها .

وأولى هذه النتائج تختص بالتاريخ نفسه . تفصيل ذلك أن أساليب البحث التاريخى خضعت فى أول الأمر لتوجيه شقيقتها الكبرى — أساليب البحث فى العلوم الطبيعية ، فانتفعت بها فى بعض الاتجاهات ، كما تعطلت بسببها فى اتجاهات أخرى : وكان من الضرورى فى طوال هذا البحث ، أن نعرض بالتفنيد المتواصل لما يمكن أن نسميه فكرة « وضعية » ، أو بتعبير أدق فكرة « وضعية » خاطئة عن التاريخ ، تذهب إلى أنه دراسة الأحداث المتعاقبة التى طواها ماض سحيق — أحداث تفهم على الصورة التى يفهم بها رجل العلم أحداث الكون المادى ، عن طريق تصنيف هذه الأحداث وتبيان العلاقات التى تربط بين العناصر التى حددت هذا التحديد — وهذا التقدير الخاطئ لموضوع التاريخ ، لا يعبر عن خطأ استقر فى التفكير الفلسفى الحديث عن التاريخ فحسب ، ولكنه خطر دائم على التفكير التاريخى نفسه : وطالما أذعن المؤرخون لهذا الخطأ ، انصرفوا عن مهمتهم الرئيسية ، وهى التعمق فى تفكير الآدميين الذين يعرضون لدراسة أعمالهم ، وقنعوا بتحديد الناحية الخارجية من هذه الأعمال ، أى تلك النواحى التى يمكن دراستها عن طريق علم الإحصاء : ولنذكر هنا أن البحوث الإحصائية تعتبر بالنسبة للمؤرخ خادماً مخلصاً ، ولكنها سيد سيئ . إن ما يصل إليه من قضايا عامة استناداً إلى هذا الإحصاء ، لا تجديه شيئاً إلا إذا استطاع عن طريق هذا الإحصاء ، أن يتبين الفكرة الكامنة وراء الحقائق التى ينتهى منها إلى هذه القضايا العامة :

والذى يحدث فى يومنا هذا ، وهو محاولة من قبل التفكير التاريخى فى كل مكان ، لتخليص نفسه من حبائل الخطأ المنطقى المتضمن فى النظرية الوضعية للمعرفة ، وليتبين أن التاريخ فى حقيقته ، ليس إلا أن يعيد التفكير الماضى سيرته فى عقلية المؤرخ : ولكن لا بد من جهود كبيرة أخرى قبل أن يجنى التفكير التاريخى ثمار هذه الفكرة التى تبينها . . وكل الأخطاء التاريخية التى ما زالت قائمة ، مردها إلى الخلط بين عملية طبيعية وأخرى تاريخية ، وهو حكم لا يصدق فقط على الأخطاء المنطقية المبدئية ، التى تخطئ تقدير الحقائق التاريخية الخاصة بالثقافة والتقليد ، فتزعم أنها « دالات » على الحقائق البيولوچية كالجنس البشرى والسلالة ، وإنما « تصدق » أيضاً على أخطاء أبعد أثراً من هذه ، تتصل بأساليب البحث وتنظيم البحوث التاريخية ، وهى أخطاء كثيرة العدد لا نستطيع إحصاءها هنا . . وحتى تمحى هذه الأخطاء لا سبيل إلى تحديد النقطة التى يستطيع عندها التفكير التاريخى ، حين يدرك نهاية الأمر حدود اختصاصه والعناصر التى تدخل فى موضوعه ، أن يأخذ على عاتقه تلك الاختصاصات التى ادعاها لنفسه علم الطبيعة الإنسانية منذ القدم .

والنقطة الثانية تختص بالجهود التى بذلت فى الماضى لإنشاء مثل هذا العلم :

تفصيل ذلك أن الوظيفة الإيجابية التى نيطت بما يسمونه علوم العقل الإنسانى ، سواء فى حالتها الكلية أو الجزئية (وأنا هنا أشير إلى نوع الدراسات الخاصة بنظرية المعرفة وعلم الأخلاق والسياسة والاقتصاد وغير ذلك) ، طالما صورت تصويراً خاطئاً . . كانت الفكرة المقصودة من هذه العلوم أو الدراسات ، أن تكون بحوثاً تعرض لموضوع واحد لا يتغير ، هو « العقل الإنسانى » بالصورة التى كان عليها ، والتى لا بد أن يكون عليها دائماً ، والمعرفة الضئيلة بهذه الدراسات ، تكفى لأن يتبين الإنسان ، أنها ليست شيئاً

مذكوراً من هذا الذى تدعيه ، وإنما هى مجرد « قوائم » للثروة الفكرية التى أحرزها العقل الإنسانى فى مرحلة معينة من مراحل التاريخ . ليست جمهورية أفلاطون بحثاً يعرض لمثل أعلى سياسى لا يدركه التغيير ، ولكنها تصوير للمثل الأعلى الإغريقى على النحو الذى فهمه أفلاطون وأعاد تفسيره : كذلك لا يعرض كتاب الأخلاق لأرسطو ، لوصف معايير أخلاقية أبدية ، ولكن يصف الأخلاق التى يتميز بها الرجل الإغريقى الفاضل . . ومؤلف « هوبز » فى علم الدولة يعرض لمناقشة الآراء السياسة للنظرية الاستبدادية فى القرن السابع عشر ، فى الصورة التى صورها بها الإنجليز . . وتعبّر نظرية « كانت » الأخلاقية عن المعتقدات الأخلاقية ، مقيسة بوجهة نظر التقوى الألمانية : كذلك يعرض كتابه « النقد التحليلى للعقل البحت » لتحليل الأفكار والمبادئ التى يقوم عليها علم « نيوتن » والعلاقة التى تربط بين هذه المبادئ ، وبين المشاكل الفلسفية التى خاض فيها عصره . وطالما قيل عن الحدود التى فرضت على هذه البحوث ، أنها نقط ضعف : يريدون أن يقولوا إن المؤلف لو كان أقوى من أفلاطون ، لاستطاع وقتئذ أن يتسامى عن جو السياسة الإغريقية : وأن أرسطو كان ينبغى عليه أن يسبق المسيحية أو العالم الحديث إلى مثلهما الأخلاقية : ليست هذه الحدود من قبيل الضعف ، ولكنها دلالة على الإجادة ، وأنت لن تجد هذه الحدود إلا فى المؤلفات ذات القيمة التى تمتاز على غيرها . والسبب فى ذلك هو أن الكتاب فى هذه المؤلفات ، يتقنون ذلك العمل الوحيد الذى يمكن أن يعمل ، إذا ما كان هدف المجهود الذى هم بصدده ، هو إنشاء علم يعرض لدراسة العقلية الإنسانية . إنهم بذلك يعرضون للمرحلة التى بلغها العقل الإنسانى فى مراحل تطوره التاريخية حتى زمانهم .

فإذا ما أرادوا تبرير موقفهم هذا ، فكل ما يستطيعون عمله ، هو أن يكون عرضهم للمادة عرضاً منطقياً ، كأن يبدو فى إطار كلى من الأفكار

المتماسكة فيما بينها . ولو أنهم حاولوا – حين يدركون أن هذا التدليل يسير في دائرة مفرغة – أن يجعلوا هذا البحث الكلى الشامل ، يعتمد على شيء خارج عنه ، لأخفقوا ، وكان لزاماً عليهم أن يخفقوا ، لأن الحاضر التاريخى ، ما دام يحوى بين طياته ماضيه ، فإن الأساس الحقيقى الذى يرتكز عليه هذا البحث الكلى ، ونقصد به الماضى الذى انبثق منه هذا الحاضر ، لن يكون فى خارج هذا الموضوع ، ولكنه متضمن داخله .

ولو قصد بهذه النظريات أو الدراسات أن تحتفظ بقيمتها بالنسبة للذرية ، فلن يكون هذا بالرغم من طابعها التاريخى البحت ، وإنما يكون بسببه . ويبدو لنا أن الأفكار التى تعبر عنها هذه الدراسات ، أفكار تنصرف إلى الماضى ، ولكنه ليس بالماضى الميِّت ، إذ الواقع هو أننا بفهمنا له فهماً تاريخياً ، ندمجه فى نسيج تفكيرنا الحاضر وعن طريق تطويره ونقده ، تمكن لأنفسنا من الاستفادة من هذا التراث فيما نرجوه من تقدم .

ولكن مجرد قائمة تنتظم تراثنا العقلى فى الوقت الحاضر ، لا يمكن أن يثبت لنا إطلاقاً ، بأى حق نستمتع بهذا التراث : وهناك طريق واحد إلى هذا الاستمتاع ، ذلك هو تحليل هذه الموضوعات ، بدلا من مجرد وصفها ، ثم تبيان الطريقة التى انتهت إلى إدماجها فى صرح التطور التاريخى للفكر . والذى فعله الفيلسوف « كانت » على سبيل المثال ، حين شرع فى تبرير استعمال قانون من قوانين العلم « كالسببية » ، يمكن فى معنى من المعانى ، أن يطبَّق فى هذا الصدد : ولكنه لا يمكن أن يطبق بطريقة « كانت » التى تنتهى بنا إلى مجرد برهان دائرى ، يثبت أن مثل هذا القانون يمكن استعماله ، ويجب أن يستعمل إذا كان لابد لنا أن نحصل على نوع من العلم كعلم « نيوتن » وإنما يكون تطبيقه عن طريق البحث فى تاريخ التفكير العلمى . وكل ما استطاع « كانت » أن يتبيَّنه هنا ، هو أن علماء القرن الثامن عشر فكروا فعلا على أساس هذا القانون . فإذا تساءلنا ، لم فكروا على هذا الأساس ؟

أمكن الجواب عن هذا السؤال عن طريق بحث تاريخ فكرة « السببية » ؟ ولو أننا ذهبنا إلى أبعد من هذا ، أى لو أننا طولبنا ببرهان على أن الفكرة صادقة ، وعلى أن الناس على حق فى تفكيرهم على هذا الأساس ، لكنا بذلك أمام مطلب من العسير الإجابة عنه تبعاً لطبيعة الأشياء . إذ كيف يتسنى لنا أن نقنع أنفسنا بصدق الأسس ، التى نفكر استناداً إليها إلا عن طريق الاستمرار فى التفكير على نفس هذه الأسس ، لنتبين هل تتعرض هذه الأسس عند التطبيق ، لأنواع من النقد نجد من العسير الإجابة عنها ؟ إن مهمة نقد المفاهيم العلمية عمل منوط بالعلم نفسه ، حين الاستطراد فى تفصيل وتطبيق هذه المفاهيم . والقول بأن مثل هذا النقد يجب أن تتبينه نظرية المعرفة قبل الاستطراد والتطبيق ، معناه القول بأن مثل هذه النظرية ، يجب أن تسبق تاريخ الفكر .

وأخيراً نعرض لسؤال يتعلق بالوظيفة التى يمكن أن تحدد لعلم النفس . . يبدو فى أول الأمر أن موقف هذا العلم يكتنفه الغموض والشك .. تفصيل ذلك ما يدعيه فى ناحية من النواحى ، من أنه علم يعرض لدراسة العقل ، ولكن إذا كان الأمر كذلك ، لاستتبعه أن منهاج البحث العلمى الذى رسمه لنفسه ، جاء قياساً إلى تشابه خاطئ ، يمضى به إلى الحد الذى يصبح معه دراسة تاريخية ، وعلى هذا الأساس يجب أن يختفى . وهذا هو بالضبط ما ينبغى أن يكون متى ادعى علم النفس أنه يبحث فى وظائف العقل نفسه : فإذا بدا لنا أن نتحدث عن « سيكولوچية البرهنة العقلية » أو « سيكولوچية النفس الأخلاقية » (وهنا نقتبس عنوانى كتابين مشهورين) ، ففى هذا سوء استعمال للألفاظ وخلط بين المسائل التى تعرض لعلاجها : ذلك أننا ننسب لعلم يبدو فى ظاهره من العلوم الطبيعية ، موضوعاً يعتبر من حيث جوهره وتطوره دراسة تاريخية ، لا دراسة طبيعية ، ولكن لو أن علم النفس تجنب هذا الخطر وعدل عن التدخل فيما هو فى الحقيقة موضوع التاريخ ،

لكان من المحتمل أن يصبح دراسة علمية تعرض للظواهر الطبيعية ، وأن يستحيل إلى مجرد فرع من علم وظائف الأعضاء يعرض لدراسة الحركات العضلية والعصبية .

ولكن هناك بديل ثالث . . تفصيل ذلك أن العقل حين يدرك عناصر الحكمة والتعقل فيه ، يدرك فى نفس الوقت أنه ينطوى على بعض العناصر التى لا تمت إلى الحكمة بصلة . ليست هذه عناصر جسمانية ، بل هى عناصر عقلية ، ولكنها ليست من قبيل الحكمة ولا التفكير المتزن المتعقل : ونستطيع قياساً إلى تمييز قديم بين الاثنين ، أن نقول إن هــذه العناصر هى النفس أو القلب بمعزل عن الروح أو عنصر الحياة . . هذه العناصر غير المتعلقة هى موضوع علم النفس : تلك هى القوى العمياء وألوان النشاط ، التى تدخل فى نسيجنا الآدمى ، والتى هى جزء من الحياة الإنسانية ، حين تكون هذه الحياة على بيّنة من نفسها ونشاطها ، ولكنها ليست جزءاً من العملية التاريخية – تلك هى الأحاسيس بمعزل عن التفكير ، والمشاعر بمعزل عن مدلولات الفكر ، والشهوة بمعزل عن الإرادة . وتتجلى أهميتها لنا فى أنها هى البيئة التى تحيط بنا مباشرة والتى تحيا فيها عقولنا ، كما أن كياننا الفسيولوجى هو البيئة المباشرة التى تعيش فيها هذه العناصر ، وهذه العناصر هى الأساس الذى تقوم عليه حياتنا المتعلقة ، ولو أنها ليست جزءاً من هذه الحياة : إن العقل الإنسانى يكتشفها ، ولكنه حين يدرسها لا يدرس نفسه ، والعقل ، حين يتعلم كيف يفهم هذه العناصر ، يكتشف فى نفس الوقت كيف يستطيع أن يوجهها فى اتجاه الحياة السليمة ، وبذلك تستطيع هى تغذية العقل وإمداده بالقوة ، فى الوقت الذى ينصرف هو فيه إلى القيام بمهمته ، التى نيطت به ، وهى نسيج خيوط حياته التاريخية – حياة يقوم عليها وعيه الذاتى .

٢ – الخيال التاريخى

إن البحث فى طبيعة التفكير التاريخى ، مهمة من المهمات التى يحق للفلسفة أن تتعهدها : وأجد فى الوقت الحاضر (١٩٣٥) أن هناك من

الأسباب ما يحملنى على التفكير بأن مثل هذا البحث لا يعد مشروعاً فقط ، وإنما هو ضرورى فى نفس الوقت .

تفصيل ذلك ، ما تبينته فى فترات معينة فى التاريخ من بروز مشاكل فلسفية معينة ، تفرض نفسها بصورة تثير اهتمام فيلسوف يتوق إلى خدمة جليلة . إن بعض مشكلات الفلسفة ، لا يتعرض للتغيير ، والبعض الآخر يختلف من عصر إلى عصر ، تبعاً لما يتسم به هذا الوقت من خصائص معينة تطبع الحياة الإنسانية وضروب التفكير . وإنك لتجد هذين الجزئين متشابكين متداخلين فى تفكير الفلاسفة العظام فى أى فترة من الفترات ، إلى الحد الذى يجعل المشكلات الدائمة تلبس ثوب[1] جيلها الذى تعيش فيه ، فى حين تبدو المشكلة الخاصة للعصر من نوع المشكلات الأزلية[2] . وكلما خضع التفكير الإنسانى لسيطرة إحدى المشاكل الخاصة ، كانت أقيم الفلسفات التى يتمخض عنها هذا العصر ، تعبيراً عن هذه السيطرة — لا تعبيراً سلبياً هو مجرد الخضوع لسيطرتها ، ولكن تعبيراً إيجابياً يقوم على بذل مجهود خاص يستهدف فهم هذه المشكلة وإحلالها محلها من البحوث الفلسفية الرئيسية . بهذا الأسلوب كانت دراسة الدين فى العصور الوسطى هى المشكلة التى استحوذت على التفكير الفلسفى . أما فى القرن السابع عشر ، فقد تركزت جهود التفكير الفلسفى فى علم الطبيعة . وإذا ما اصطلحنا اليوم على تاريخ بداية الفلسفة الحديثة بالقرن السابع عشر ، انصرف تفكيرنا على ما أعتقد ، إلى أن الروح العلمية التى ابتدأت وقتئذ فى السيطرة على الحياة الإنسانية ، ما زالت تسيطر على هذه الحياة . ولكن لو أننا قارنا بين عقلية القرن الســابع عشر ، من حيث الاتجاهات التى سيطرت عليها ، والعقلية الحديثة — وذلك عن طريق مقارنة الموضوعات التى تحتويها كتابات هذين العصرين ، لبدا لنا على الفور أن

---

(١) sub specie saeculi

(٢) sub specie aeternitatis

هناك فارقاً واحداً هاماً بين الاثنين . . الذى حدث منذ عهد « ديكارت » وحتى منذ عهد « كانت » ، هو أن الإنسان تعود شيئاً جديداً — ذلك أن عقليته اكتسبت طابع التفكير التاريخى . . ولست أقصد بهذا ، أن العالم إلى ما خلا من قرن ونصف ، قد خلا من وجود مؤرخين خليقين بالذكر . . إذ الواقع أن هذا غير صحيح . كذلك لا أقصد تضخم المعرفة التاريخية والإنتاج التاريخى منذ ذلك الوقت . . قد يصدق هذا ، ولكنه ليس من الأهمية بمكان . وإنما الذى أعنيه ، هو ما حدث فى أثناء هذه الفترة ، من أن التفكير التاريخى ، قد استطاع أن يستن لنفسه أسلوبه الخاص — أسلوباً لا يقل عن أسلوب شقيقته الكبرى سيدة الدراسات — أسلوب العلوم الطبيعية ، من حيث الطابع المحدود والنتائج المؤكدة ، وأن هـذا التفكير التاريخى ، حين نهج منهج الأسلوب القويم الذى لا بد أن يصل به إلى مستوى العلم ، احتل من الحياة الإنسانية تلك المكانة التى استطاع أن ينفذ منها إلى كل ألوان التفكير والبحث ، بحيث تخللها أو استطاع أن يستحدث فيها قدراً من التغيير .

ولكننا نجد من بين هذه البحوث كلها ، أن الفلسفة كانت أكثر من غيرها تأثراً بهذا التفكير التاريخى . كما نجد بصفة عامة أن موقف الفلسفة من هذا التأثير كان سلبياً أكثر منه إيجابياً ؛ إنك لتجد بعض الفلاسفة أميل إلى الترحيب بالتفكير التاريخى ، فى حين أن البعض الآخر يمقته ، هذا إلى جانب نفر قليل بالقياس إلى هؤلاء ، يريد أن يطبع التفكير التاريخى بطابع الفلسفة . . لقد بذلت المحاولات خصوصاً فى ألمانيا وإيطاليا للإجابة على هذه الأسئلة . . ما حقيقة التفكير التاريخى ؟ وما هو الضوء الذى يمكن أن يلقيه على المشاكل التقليدية للفلسفة ؟ وهم عن طريق الإجابة على هذه الأسئلة ، يريدون أن يضفوا على الوعى التاريخى اليوم ، ما أضفاه الفيلسوف « كانت » على « الوعى العلمى » من قوانين عقلية بحتة بمعزل عن حقائق الحس (Transcendental Analytic) فى القرن الثامن عشر . . ولكن الذى حدث

بصورة عامة خصوصاً فى هذه البلاد ، هو أن تجاهل الناس كل هذه الأسئلة ، وعمدوا إلى مناقشة مشاكل المعرفة ، وكأنما كانوا على غير بينة من وجود شيء اسمه التاريخ : تلك وجهة نظر قد يكون من اليسير الدفاع عنها . . قد يقال فى هذا الصدد إن التاريخ ليس من قبيل المعرفة إطلاقاً ، وإنما هو سلسلة آراء ، فهو لذلك غير خليق بالدراسة الفلسفية . أو قد يقال إن مفهوم كلمة « معرفة » متى صدقت على التاريخ ، كانت المشكلات التى يعرض لها ، هى المشكلات التى تعرض لها المعرفة بصفة عامة ، فلن تحتاج إلى علاج خاص . وأنا عن نفسى لا أقبل دفعاً من هذين الدفعين : إذ لو صدق ما قيل من أن التاريخ من قبيل مجرد الآراء ، فلِمَ يكون هذا مبرراً لأن تغفله الفلسفة ؟ وإذا كان من قبيل المعرفة ، فلماذا لم يعمد الفلاسفة إلى مناقشة منهاج بحثه ، على نحو انصرافهم إلى دراسة منهاج البحث فى العلم رغم الفارق الكبير فى المنهجين ؟ وأجد نفسى ، حين أقرأ مؤلفات الفلاسفة الإنجليز حتى هؤلاء المعاصرين العظماء منهم ، الذين أعجبت بهم أيما إعجاب ، وتعلمت منهم ما لا أستطيع إحصاءه أو تقديره ، شديد القلق الدائم ، لأن عرضهم لنظريات المعرفة ، عرضاً يستند فى الأصل إلى دراسة الإدراك الحسى والتفكير العلمى ، لا يتجاهل التفكير التاريخى فحسب ، ولكنه فى نفس الوقت يتعارض مع وجود شيء اسمه التفكير التاريخى .

ولا جدال فى أن التفكير التاريخى يشبه الإدراك الحسى فى ناحية من النواحى ، إذ الواقع هو أن كلا منهما يختص بالنظر فى الشيء الجزئى . . تفصيل ذلك أن الشيء الذى أدركه أمامى ، هو هذه الحجرة وهذه المائدة وهذه الورقة . . والشيء الذى يفكر فيه المؤرخ هو اليصابات أو مارلبرو أو حرب البلوبونيز أو سياسة فرديناند وإيزابلا : ولكن الذى ندركه إدراكاً حسياً ، هو هذا الشيء الموجود فى حدود هذا الزمان والمكان ، وحتى حين نسمع فرقعة بعيدة عنا ، أو نرى اصطداماً سرى بين الأجرام السماوية بعد

حدوثه بفترة طويلة ، لا فى فترة من الفترات إن كانت هذه الفرقعة ، أو هذا الاصطدام فى حدود الزمان والمكان ، بحيث يصدق عليها قولنا هذه الفرقعة ، وهذا النجم الجديد . . ونريد الآن أن نقول ، إن التفكير التاريخى ينصرف إلى شىء لا نستطيع أن نلمسه أمام حسنا ، كحاضر نشير إليه بقولنا « هذا » لأنه لا يمكن أن يكون فى حدود الزمان والمكان الذى نحن فيه . ذلك أن موضوعات التاريخ ، أحداث قد انتهت بما يستتبعها ، وظروف ليس لها وجود أمامنا بعد . . وحين تصبح هذه الأحداث بعيدة عن منطقة الإدراك الحسى المباشر ، نستطيع أن نقول عنها إنها موضوعات للتفكير التاريخى . . ومن ثم نجد أن كل نظريات المعرفة التى تصوّر المعرفة على أنها ضرب من ضروب التفاعل أو الصلة بين قوة ذاتية وأخرى موضوعية ، بوصفهما قوتين موجودتين فعلا أمام بعضهما البعض ، أو إلى جانب بعضهما البعض — ونعنى بها تلك النظريات التى تعلق الأهمية كلها على معرفة الإنسان بالشىء الموجود أمامه ، اعتقاداً منها أن هذا الإدراك المباشر هو جوهر المعرفة — نظريات لا يمكن أن تؤمن بالتاريخ .

ونجد من ناحية أخرى أن التاريخ شبيه بالعلم . إذ الواقع هو أن المعرفة فى كل منهما تقوم على الاستدلال أو البرهنة العلمية . . ولكن بينما نجد أن العلم يعيش فى دنيا الكليات المجردة — تلك المجردات التى يمكن فى معنى من المعانى ، أن نقول إنها توجد فى كل مكان ، وفى معنى آخر أن لا وجود لها فى أى مكان — أو أنها فى معنى من المعانى أيضاً توجد فى كل زمان ، وفى معنى آخر لا وجود لها فى أى زمان — نجد أن الأشياء التى يعرض لمناقشتها المؤرخ ، ليست من قبيل المجردات ، ولكنها من قبيل الموجودات المادية[1] ،

---

(١) هذا هو ما قصده برتراند رسل عن الفارق بين الكلى المجرد "The abstract universal" والكلى المادى « The concrete universal » — الأول هو موضوع المنطق والرياضة البحتة ، والثانى موضوع الدراسات الاجتماعية .

ليست من قبيل الكليات ولكنها جزئيات ، ولا هي بمعزل عن الزمان والمكان ، ولكن لها زمانها ومكانها المحددان ، ولو أن هذا المكان ليس من الضروري أن يكون المكان الذي نحن فيه الآن — والزمان ليس هو الزمان الذي نعيش فيه الآن . من أجل ذلك نجد أن التاريخ لا يمكن أن يلتقي مع النظريات ، التي تذهب إلى أن موضوع المعرفة شيء مجرد لا يأتي عليه التغيير ، أو أنه كيان منطقي يستطيع العقل تكييفه بشتى الطرق واختلاف الأساليب .

ونجد كذلك أنه ليس من اليسير ، أن نعرض لموضوع المعرفة عن طريق الجمع بين نظريات من هذين الطرازين : الواقع أن الفلسفة الحالية مليئة بمثل هذا الجمع ، فهناك معرفة تأتي عن طريق علمنا بالأشياء ، وأخرى تأتي عن[1] طريق « الوصف » . هناك الأشياء الأبدية ، وهناك الأعراض الزائفة التي تبدو من خلالها هذه الأشياء (بوصفها عنصراً فيها) : هناك عالم الجوهر وهناك عالم المادة . . وإنك لتجد في مثل هذا التقسيم وما يشبهه من تقسيمات أخرى ، كما هي الحال في التقسيمات القديمة ، التي تفرق بين الموجودات المادية والعلاقات التي تقوم بين الأفكار ، أو الحقائق التي تختص بالواقع المادي ، وحقائق العقل البحتة ، نصًّا صريحا على اثنين : أولهما الإدراك الحسي الذي يحيط علماً بالزمان والمكان ، وثانيهما الفكرة المجردة التي تحيط علماً بكل مكان وزمان — ذلك هو ما عبرت عنه الفلسفة التقليدية القديمة بالكلمتين » : "νόησις" ، "αἴσθησις" ولكن بما أن التاريخ ليس الأولى أو الثانية ، فلن يكون كذلك جمعاً بين الاثنين . . الحقيقة هي أن التاريخ شيء ثالث يحتمل في طياته بعض الخصائص المشتقة من كل من هذين العنصرين ، ولكنه يجمع بينها بصورة من العسير أن توجد في عنصر واحد من هذين العنصرين . . ليس التاريخ في ناحية من نواحيه علما بالأوضاع الزائفة ، مضافا إليها المعرفة التي تستند إلى البرهنة العقلية والتي تحيط بالأشياء المجردة . .

(1) Bertrand Russell "The problems of Philosophy" (London 1911).

إن التاريخ بمعناه الكامل ، معرفة تحيط بالعرضى الزائف من الأحداث كما تحيط بالواقع المادى أيضاً ، ثم هى معرفة تستند إلى البرهنة العلمية .

والذى أهدف إليه فى هذا السياق هو العرض الموجز لهذا الشىء الثالث ، وهو التاريخ . سأبدأ بمناقشة ما يمكن أن نسميه نظريته المألوفة ، وهى النظرية التى يعتقد فى صدقها معظم الناس ، أو التى يخيل إلى معظم الناس أنه يؤمن بها حين يعرض للتفكير فى الدراسة التاريخية فى أول الأمر .

تذهب هذه النظرية إلى أن العناصر الجوهرية فى التاريخ ، هى الذاكرة ، والحجة فى الموضوع ، أو الثقاة الذين جاءت نقلا عنهم الرواية : . تفصيل ذلك أن الإحاطة بحادثة من الأحداث ، أو حالة من الحالات من الوجهة التاريخية ، يقضى أولا أن يكون أحد الناس على علم بها ، ثم عليه بعد ذلك أن يتذكرها . . حتى إذا استطاع ذلك تحتم عليه كتابة ذكرياته هذه فى أسلوب يمكن أن يفهمه الناس ، وأخيراً يتحتم على هؤلاء الناس أن يعتقدوا فى صدق ما يقول . . معنى ذلك أن التاريخ ، هو تصديقنا لإنسان آخر ، حين يقول هذا الإنسان إنه يتذكر شيئاً ما . . فالذى يُصَدِّق هو المؤرخ ، والشخص الذى يُصَدَّقُ هو الحجة فى الموضوع الذى نقلت عنه الرواية .

ولكن هذه النظرية تتضمن أن الحقيقة التاريخية — متى استطاع المؤرخ أن يصل إليها — لن يكون هذا الوصول إلا عن طريق واحد ، هو أن تكون هذه الحقيقة موجودة فى صورتها الكاملة ، على نحو ما يحتويه بيان هؤلاء الثقاة الذين اعتمد على روايتهم هذا المؤرخ . . إنه ينظر إلى هذه الرواية باعتبارها آيا مقدسة ، تعتمد قيمتها كلها على أنها صورة متصلة متسقة ، لما تروى من أخبار ، ومن أجل ذلك لا يستحيل لنفسه العبث بها إطلاقاً : كذلك ليس له أن يشوه هذه الرواية ، أو أن يضيف إليها من عنده : وأهم من هذا كله أن ليس له أن يتأتى بما ينقض هذه الرواية إطلاقاً إذ لو استحل لنفسه ، أن ينتقى ويختار ، أو أن يحكم بأهمية بعض أجزاء هذه

الرواية دون البعض الآخر ، لكان معنى ذلك أنه تسلل إلى خلف هذا المصدر الذى يثق فى روايته ، واستند إلى مقياس آخر ، وهذا بالتحديد هو ما لا يستطيع الإقدام عليه لأنه يتعارض مع النظرية التى نحن بصددها .. ولو أنه أضاف إلى هذه الرواية شيئاً من عنده ، ثم اعتقد فى صدق هذا الشيء ، بوصفه إضافة جديدة إلى معرفته بهذه الرواية ، لكان معنى ذلك أنه قد اعتقد فى صدق شيء استناداً إلى سبب آخر ، لا إلى أن هذا المصدر الذى يثق فى روايته قد قال هذا الشيء . ولكن لا حق له فى هذا أيضاً . ه وأشنع الأخطاء التى يقع فيها المؤرخ . هو أن يأتى بما يتعارض مع هذه الحقائق أو يناقضها ، كأن يذهب إلى أن المصدر الذى يثق فيه قد أخطأ فى تفسير الحقائق ، ولذا لم يكن له بد من رفض هذا التفسير الذى لا يصدقه العقل — إذ لو فعل هذا لصدق فى عكس ما قيل له ، ولكان حينئذ قد ارتكب أكبر خطأ ضد الأصول المصطلح عليها فى كتابة التاريخ . . قد يكون هذا المصدر الذى ينقل عنه ثرثاراً ، أو قد يشتط فى التفصيل ، أو قد يكون مجرد راوية يحلو له الحديث ، أو قد يكون مغرماً بإثارة المشكلات . . قد يكون أغفل جانباً من الحقائق ، أو نسيها ، أو تعمد حذفها .. قد يكون أخطأ تكييف الأحداث عن جهل أو إصرار منه ولكن المؤرخ لا حيلة له أمام كل هذا ، بل يجد ، اتساقاً مع النظرية التى نحن بصددها ، أن ما نقلته إليه هذه المصادر هو الصدق ، وكل ما أمكن الوصول إليه من صدق ، ولا شيء غير الصدق .

ويكفى لرفض نتائج هذه النظرية المألوفة عن التاريخ . . أن نعرض لها فى شيء من التفصيل : تفصيل ذلك ما يعرفه كل مؤرخ . من أنه فى وقت ما لا بد وأن يفعل هذه الأشياء الثلاثة بالمادة التاريخية التى جاءت إليه نقلا عن هؤلاء الثقاة الذين يعتمد عليهم — أى أن عليه أن يختار من هذه المادة ما يعتقد فى أهميته عن غيره من التفصيل ، ثم يعمد إلى حذف بقية

التفاصيل التى لا قيمة لها ، ثم هو يعمد بعد ذلك إلى الإتيان بتفاصيل أخرى من عنده يدمجها فى المادة المكتوبة، تلافياً لما قد ينطوى عليه النص الموجود من غموض. وأخيراً يعمد إلى نقد هذه النصوص ، وذلك عن طريق شطب أو تصحيح ما يعتقد أنه جاء نتيجة لمعلومات خاطئة أو خداع . . ولكنى لست على ثقة من أننا نحن المؤرخين ، ندرك دائماً نتائج ما نقدم على عمله فى هذا الصدد : الذى يحدث بصفة عامة وحين نفكر فيما نعمل ، هو أننا فى الغالب نقبل ما سميته النظرية المألوفة عن التاريخ، فى الوقت الذى نحتفظ فيه بحقنا فى الاختيار وصياغة الأفكار الأخرى والنقد . . لاجدال فى أن هذه الحقوق تتعارض مع هذه النظرية ، ولكننا نحاول جهد الطاقة أن نخفف من هذا التناقض عن طريق ممارسة هذه الحقوق فى أضيق نطاق ممكن ، اعتقاداً منا أنها من قبيل الإجراء الذى يستدعيه الموقف ، أو هى نوع من الثورة يلجأ إليه المؤرخ أحياناً ، حين يضيق ذرعاً بعجز هؤلاء الثقاة من الرواة فى بعض الأحوال الاستثنائية ، ولكنها لن تكون ذات مساس بجوهر هذا الوضع الذى استقر فيه المؤرخ والذى اطمأن إليه ، فصدق ما قيل له ، لأنه كان قد طلب إليه أن يؤمن به . . ومع ذلك فإن هذه الأشياء التى قلما تحدث ، لا تعدو أن تكون من قبيل الجرائم التاريخية أو الحقائق التى تصيب النظرية بأبلغ الأضرار ، لأن النظرية لا تجيز الالتجاء إليها حتى فى بعض الأحايين ، وإنما تحرمها تحريماً باتاً : ولكنها فى الحقيقة ليست من قبيل التصرف الإجرامى أو الاستثنائى . . لا جدال فى أن المؤرخ ، متى كان بصدد البحث التاريخى ، يتعين عليه أن يختار وأن يصوغ الأفكار وأن ينتقد ، وهو عن طريق هذا الإجراء وحده ، يستطيع الإبقاء على فكرته ، فيما يختص بتوجيه جهوده نحو الطريق القويم الذى ينتهى به إلى مستوى العلم "sichere Gang einer Wissenschaft" ونحن عن طريق إقرارنا لهذه الحقيقة فى صورتها الواضحة ، نستطيع استحداث ما يمكن أن نسميه انقلاباً فى نظرية التاريخ ، لو بدا لنا أن نستعير مرة أخرى هذا التعبير الذى استعمله الفيلسوف «كانت» . . .

ونعنى بهذا الانقلاب أن المؤرخ بدلا من الاعتماد على مصدر آخر غير نفسه – مصدر يجد لزاماً عليه أن يلتزم حدود تفكيره وأساليبه – يجب أن يكون هو المصدر الأصيل ذا التفكير المستقل ، الذى يفرض سلطانه ، وأنه هو المقياس الذى لا بد وأن يلتزم حدوده هؤلاء الذين سميناهم بالرواة الثقاة ، والذين يجب أن تنتقد كتاباتهم قياساً إلى هذا المقياس .

واستقلال التفكير التاريخى ، عملية تبدو فى أبسط صورها فى عملية الانتقاء هذه . إن المؤرخ الذى يحاول أن يعمل وفق النظرية المألوفة للتاريخ ، فينقل إلينا فى دقة بالغة ما جاء فى المصادر التى يعتمد عليها ، مثله كمثل رسام يحاول رسم صورة منظر طبيعى ، استناداً إلى نظرية فى الفن تحث الفنان على تصوير معالم الطبيعة . قد يخيل لهذا الفنان ، أن الصورة التى يهم برسمها تصور الأشكال الحقيقية والألوان الطبيعية للأشياء ، ولكنه بالرغم من أية محاولة يبذلها فى هذا الصدد ، لا بد أن ينتقى وأن يُبَسِّط وأن يضع الخطة لما يرسم – خطة تستبعد ما يعتقد فى عدم أهميته وتُبْقى على ما يعتقد أنه جوهرى . إن الفنان ، لا الطبيعة هو المسئول عما يُرْسم فى الصورة .

ونجد قياساً إلى هذا أنه لا يوجد مؤرخ ، ولا حتى أقل المؤرخين كفاية ، يعمد إلى نقل الرواية التى جاءت فى مصادره بحذافيرها . . وحتى لو لم يبتكر شيئاً (وهذا ما لا يحدث إطلاقاً) ، لا بد أن يلجأ دائماً إلى إهمال أشياء ، يرى لسبب أو الآخر أن عمله لا يحتاج إليها ، أو لا يستطيع الاستفادة منها . . وإذن فالمؤرخ ، لا المصدر التاريخى الذى ينقل عنه ، هو المسئول عن الصورة التاريخية التى ينقلها . . إنه فيما يختص بهذا العمل سيد نفسه ، وإلى هذا الحد يكون مستقلا فى تفكيره .

وإنك لتجد مظهراً أوضح لهذا الاستقلال ، فيما سميته صياغة الفكرة التاريخية (أو التكييف التاريخى للأحداث) : إن المصادر التى يعتمد عليها المؤرخ تنبئه بهذه المرحلة أو تلك من مراحل عملية تاريخ ، ثم لا تتعرض

هذه المصادر لذكر المراحل التى تتوسط بينها ، أو تكون حلقة الاتصال بين مرحلة وأخرى ، من مراحل هذه العملية التاريخية . وهنا يتعين عليه أن يأتى بهذه الحلقة المتوسطة من عنده ، فيدمجها فى سياق التفصيل . . فالصورة التاريخية التى يرسمها عن موضوعه ، ولو أنها فى بعض أجزائها تتألف من بيانات قد استقاها مباشرة من المصادر التى ينقل عنها ، إلا أنها فى نفس الوقت تحتوى على بيانات أخرى ، تزداد كلما تعمق فى اختصاصه كمؤرخ — بيانات انتهى إليها عن طريق الاستدلال من الأولى ، قياساً إلى مقاييسه الخاصة ، وإلى منهاج البحث الذى استنه لنفسه ، وإلى القوانين العلمية التى تحكم الصلة بين التفاصيل . وهو فى هذا الجزء من إنتاجه ، لا يعتمد على المصادر التى ينقل عنها إطلاقاً ، كأن ينقل ما جاء فيها بحذافيره ، وإنما يعتمد على اختصاصاته وأن يكون هو الحجة لنفسه ، فى حين أنّ ما اصطلحنا على تسميته بالمصادر التى ينقل عنها ، لن تصبح مصادر بعد الآن ، وإنما هى مادة تاريخية .

ومع ذلك فإن أسطع برهان على استقلال المؤرخ ، يأتى عند النقد التاريخى : فكما أن التاريخ الطبيعى يجد منهاج بحثه السديد عندما يفرض أسئلة رجل العلم على الطبيعة على نحو التعبير المجازى الذى استعمله « بيكون » — ويرهقها بالتجارب حتى ينتزع منها الإجابة على أسئلته ، فكذلك يجد التاريخ منهاج بحثه السديد ، حين يضع المؤرخ المصادر التى ينقل عنها ، موضع الشهود ، وعن طريق مناقشتهم ، ينتزع منهم البيانات التى امتنعوا عن الإدلاء بها فى نصوصهم الأصلية ، إما لأنهم رفضوا الإدلاء بها ، وإما لأنهم لا يملكونها . خذ مثلا على هذا تلك الأنباء التى تأتى من قائد يقول فيها إنه أحرز نصراً . سيقرأ المؤرخ هذه الأنباء بروح الناقد وحينئذ سيتساءل : « لو كان هذا نصراً . فلماذا لم يُتبَع بانتصارات أخرى بطريقـــة ما » ؟ وهنا قد يتهم الكاتب بإخفاء الحقيقة . . أو قد يلجأ استناداً إلى نفس الأسلوب ،

إلى أن يتهم بالجهل مؤرخاً سالفاً له ، لا يقيم وزناً كبيراً للنقد ، فسلّم بما جاء عن المعركة فى نفس هذه الرسائل .

وإنك لتجد هنا أن استقلال المؤرخ يبلغ أقصى حد له : إذ الواضح هو أن المؤرخ هنا بطريقة من الطرق وبفضل نشاطه كمؤرخ له الحق فى رفض شىء قالته المصادر التى يعتمد عليها فى صورة صريحة ، واستبداله بشىء آخر : ولكن لو أمكن هذا ، لكان معناه أن ما جاء فى المصادر التاريخية ، لا ينهض مقياساً على صدق الحقيقة التاريخية . الواقع أن الشىء الذى يتعرض للمناقشة هنا ، هو نصيب هذه المصادر التاريخية من الصدق ، وقيمة ما تنقله من بيانات ، وهذا سؤال يجيب عنه المؤرخ نفسه وبما خوله له من سلطة وحتى لو قبل ما قالت به هذه المصادر التاريخية ، فهو فى هذه الحالة لم يقبله على مسئولية هذه المصادر ، ولكن على مسئوليته الخاصة .. إنه لا يقبل الرواية فى هذه الحالة لأنها جاءت نقلا عن هؤلاء الثقاة ، ولكن لأنها تتسق مع مقياسه الذى يقيس الحقيقة التاريخية .

وإذن فإن يحتاج النظرية المألوفة فى التاريخ ، والتى تزعم أنه يعتمد على الذاكرة وقول الثقاة ، إلى تفنيد أكثر من هذا : لقد اتضح إفلاسها . . . تفصيل ذلك أن المؤرخ لا يتسنى له إطلاقاً الاعتماد على رواية هؤلاء الثقاة ، لأن هؤلاء الذين اصطلح على تسميتهم بالثقاة ، إنما يخضعون لحكم هو وحده الذى يصدره . . ومع ذلك فإن هذه النظرية المألوفة للتاريخ قد تصدق نسبياً ، وفى حدود معينة أو مشروطة — ذلك أن المؤرخ بصفة عامة يشتغل فى موضوع قد عرض لدراسته أناس من قبله ، وإلى الحد الذى يكون عنده مستجدا فى المهنة ، سواء فيما يتصل بهذا الموضوع المعين ، أو فى التاريخ فى معناه الكامل ، لا جدال فى أن سالفيه هم الحجة التى يستند إليها ، استناداً مقيساً بمقدار عجزه أو عدم اختصاصه ، حتى إذا أتينا إلى الحد الذى نجد عنده أن المؤرخ قد بلغ حد العجز والجهل المطبق ، ألفينا أنه هنا يخضع لهذه

الحجة خضوعاً غير مشروط . وكلما استطاع أن يتقدم صوب إتقان مهنته وموضوعه ، تضاءلت أمامه قيمة هؤلاء الثقاة الحجة فى الرواية وأصبحوا تلامذة ، هو وإياهم على قدم الزمالة ، يشعر تجاههم بالاحترام أو الاحتقار بالقدر الذى يتناسب معهم .

وكما أن التاريخ لا يعتمد على الثقافة فى رواية الحوادث ، كذلك لا يعتمد على الذاكرة : إن المؤرخ ليستطيع أن يكتشف من جديد كل ما كان قد أتى على النسيان — يستطيع ذلك بمعنى أن قصص هذا التاريخ لم يصل إليه فى شكل رواية متصلة قد أدلى بها شهود عيان : إنه لقادر على أن يكتشف حتى ذلك الذى ما كان لأحد أن يعرف أنه قد حدث إطلاقاً حتى اللحظة التى اكتشفه فيها . وهو يستطيع هذا عن طريق إخضاع ما احتوته المصادر التاريخية لروح النقد ، بالإضافة إلى الاستفادة مما نسميه المصادر غير المكتوبة ، وهى المصادر التى يكثر استعمالها كلما أصبح التاريخ على بينة من منهاج البحث الذى استنه لنفسه ، ومن مقياسه الذى يقيس به صدق الرواية .

والآن وقد تحدثت عن مقياس الحقيقة التاريخية ، أتساءل ما هو هذا المقياس ؟ تذهب النظرية المألوفة فى التاريخ ، إلى أن هذا المقياس هو التطابق بين ما كتبه المؤرخ ، وما جاء فى قلب الرواة الثقاة ، وتلك إجابة قد عرضنا لبيان خطئها ، فوجب علينا البحث عن إجابة أخرى . . نحن لا نستطيع الإقلاع عن البحث ، إذ لا بد أن تكون هناك إجابة على هذا السؤال ، ولا محل للقول بوجود نقد ما لم يكن هناك مقياس . . إنك لتجد أن إحدى الإجابات على هذا السؤال قد ساقها فيلسوف إنجليزى عظيم فى زماننا هذا ، فى موضوعه عن « الأسس الافتراضية فى نقد التاريخ » . . كتب « برادلى » هذا الموضوع فى السنين الأولى من نشاطه ، ولكنه لم يقتنع به حين بلغت عقليته مبلغ النضوج . وبالرغم مما فيه من ضعف إلا أنه يحمل طابع عبقريته .

هنا يواجه « برادلى » السؤال : كيف يتسنى للمؤرخ أن يقف موقف التحدى من النظرية المألوفة فى تاريخ أقوال الرواة الثقاة ويقول : « ما جاء فى سجلات الرواة ، ولكن الذى حدث فى الواقع لا بد أن يكون هو هذا لا ذلك الذى قالوه » ؟

إن الإجابة التى يسوقها على هذا السؤال ، هى قوله إن تجارب الحياة الدنيا تعلمنا — أن ثمة أشياء تحدث وأخرى لا يمكن أن تحدث ، وإذن فهذه التجارب هى المقياس الذى يطبقه المؤرخ على ما جاء نقلا عن هؤلاء الرواة الثقاة . فإذا قال هؤلاء الرواة بحدوث أشياء ، يرى المؤرخ طبقاً لتجاربه أنها لا يمكن أن تحدث ، كان المؤرخ فى حل من عدم تصديقها أو الأخذ بها . أما إذا كان ما قاله هؤلاء الرواة ، شيئاً يمكن أن ينسجم مع تجاربه فهو فى حل من قبول الرواية .

الواقع أن هذه الفكرة تصطدم باعتراضات عديدة لن أعرض لها ، والسبب فى ذلك أنها تحمل كثيراً من طابع الفلسفة التجريبية ، التى لم يلبث برادلى أن ارتد عنها ؛ ولكن أجد ، بصرف النظر عن هذه الاعتراضات ، أن هناك بعض النقط التى تبرز مواطن الضعف فى هذا البرهان :

أولها : — أن القياس المقترح لا يقيس ما حدث فعلا ، ولكن ما كان يمكن أن يحدث ، هو لم يخرج عن مقياس أرسطو الذى يحدد به الموضوعات التى يمكن أن يتناولها الشعر ، فهو لذلك لا يفرق بين التاريخ والخرافة ؛ لا جدال فى أن هذا المقياس يصدق على ما يكتبه المؤرخ ، ولكنه فى نفس الوقت ، وبشكل لا يقل عن سالفه ، يصدق على ما يكتبه الروائى المؤرخ وإذن لا ينهض مقياساً نحكم به على التاريخ الذى نريد أن نقيسه بمقياس النقد .

وثانيهما : — ما دام هذا المقياس ، لا يمكن أن يخبرنا بما حدث فعلا ، فالطريق إلى معرفته هو الاعتماد الكلى على ما قال الراوى ؛ فإذا ما طبقناه تعين

علينا أن نصدق كل شيء نقله إلينا هذا الراوى ، حتى ولو لم يستوف هذا الشيء إلا الناحية السلبية لهذا المقياس ونعنى بها مجرد ما يمكن أن يحدث ، وليس معنى هذا هو الارتداد عما قاله هؤلاء الرواة ، ولكن معناه أن نقبل أقوالهم قبولا أعمى ، وإذن لا محل هنا لإخضاع ما قالوا لروح النقد .

وثالثها : — أن تجارب المؤرخ فى هذه الدنيا التى يعيش فيها ، لن تساعده إلا على مراجعة ما كتبه هؤلاء الثقاة — وحتى هذه لن تكون إلا مراجعة من النوع السلبي — متى كانت لا تختص بالتاريخ ، ولكن بالطبيعة التى ليس لها تاريخ : إن قوانين الطبيعة باقية على ما هى عليه لم تتغير ، والشيء الذى يتعارض مع الطبيعة الآن ، كان ولم يزل متعارضاً معها منذ ألفى عام ، ولكن الظروف التاريخية التى مرت بها حياة الإنسان — على النقيض من الظروف الطبيعية — تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الوقت إلى الحد الذى يتعذر معه أن نقيس واحدة بالأخرى . والقول بأن الإغريق والرومان قد عرّضُوا أطفالهم الحديثى الولادة (لعوامل الطقس) رغبة فى التحكم فى عدد السكان ، قول لا ينقص من صدقه أن مثل هذا الإجراء لا مثيل له فى تجارب هؤلاء الكتاب الذين ساهموا فى مؤلفات التاريخ القديم فى كمبردج ... الواقع أن عرض « برادلى » للموضوع لم يأت بنتيجة طبيعية لدراسة التاريخ ، وإنما جاء نتيجة لاهتمامه بتصديق قصص العهد الجديد ، وخاصة عنصر الإعجاز أو المعجزات فى هذا القصص ، ولكن المقياس الذى يجـــدى فى حالة المعجزات فقط ، قل أن يجدى فى حالة مؤرخ يتتبع الأحداث : على أن موضوع (برادلى) بالرغم من أنه لا ينتهى بنا إلى نتيجة ما ، لا بد وأن يحتفظ بشيء من قيمته ، لسبب واحد ، هو أن هذا الموضوع قد حقق من حيث المبدأ انقلاباً فى نظرية المعرفة التاريخية . لقد ذهبت النظرية المألوفة فى التاريخ ، إلى أن الحقيقة التاريخية ، إن هى إلا المطابقة التامة بين معتقدات المؤلف ، وبين ما جاء فى الرواية التاريخية نقلا عن الثقاة الذين اعتمد عليهم —

ولكن (برادلى) رأى أن — المؤرخ يستعين فى دراسته بما جاء نقلا عن هؤلاء الرواة ، بمقياس استنه لنفسه ، يحكم به على أقوال الثقاة أنفسهم . فما هو هذا المقياس ؟ هذا هو الذى عجز عنه (برادلى) ، وعلينا الآن أن نتبين ما إذا كانت هذه المشكلة التى عرض لها « برادلى » — وقد مضى عليها ستون عاماً يمكن أن تتقدم بعد النقطة التى تركها عندها ، لا سيما أننى أعرف فى الوقت نفسه ، أن فيلسوفاً إنجليزياً واحداً لم يعرض للكتابة فيها . لقد أشرت فيما سبق إلى أن المؤرخ — بالرغم من أنه ينتقى من روايات الثقاة ما يعتقد فى أهميته — يجب عليه أن يخرج عما قاله هؤلاء الثقاة وذلك فى ناحيتين : أولاهما ناحية النقد ، وتلك هى الناحية التى حاول (برادلى) تحليلها ، والثانية ناحية الإنشاء ، وهى التى لم يقل عنها شيئاً ، والتى أريد أن أعرض لها الآن ، ولقد وصفت التاريخ الإنشائى بقولى إنه يتلخص فى إدماج عبارات جديدة نضيفها إلى سياق التفاصيل التى جاءت إلينا نقلا عن هؤلاء الثقاة — عبارات متضمنة فى سياق هذه التفاصيل . سيقول لنا هؤلاء الثقاة على سبيل المثال ، إن قيصر كان فى روما يوماً من الأيام ، وكان فى الغال فى يوم آخر ولكنهم لا يحدثوننا بشىء عما حدث فى سياق هذه الرحلة من مكان إلى آخر ، وذلك هو الجزء الذى يتعين علينا إدماجه فى صلب الرواية حسب ما تقتضيه الأمانة الكاملة .

على أن عملية الإدماج هذه تقوم على خاصتين بارزتين : أولاهما أن هذا الإدماج ليس من قبيل التعسف أو مجرد الخيال ، بل هو ضرورى أو على حد تعبير (كانت) إضافة يفرضها العقل (A'priori) . تفصيل ذلك أننا لو أكملنا القصص الذى يتعلق بأعمال قيصر ، عن طريق حشو تفاصيل خيالية كذكر أسماء هؤلاء الذين قابلهم عبر الطريق ، والحديث الذى دار بينه وبينهم ، لكان هذا الذى أدمجناه فى صلب التفاصيل من قبيل التعسف . ستكون هذه من نوع التفاصيل التى يأتى بها المؤرخ الروائى ، ولكن لو أن

التفاصيل التى نضيفها ، لا تنطوى على شىء لا تحتمه المادة المكتوبة ، لكانت هذه إضافة تاريخية مشروعة ، لو خلا منها التاريخ لانتفت عنه صفة التاريخ إطلاقاً .

وثانيهما أن ما نستدل عليه عن هذا الطريق ، شىء مرده فى الأصل إلى الخيال : فلو أننا نظرنا إلى البحر ، ورأينا مركباً ثم عدنا بعد خمس دقائق ، فنظرنا مرة ثانية ووجدنا المركب فى مكان آخر غير الأول ، لكان علينا أن نتبين حينئذ أن المركب مر عبر مساحات مائية فى أثناء سيره بين النقطتين ، فى الوقت الذى لم نكن فيه نتتبع سيره . ولنا فى هذا مثل على التفكير التاريخى ، ونحن بنفس هذا الأسلوب ، نجد أنفسنا مضطرين لأن نتصور أن قيصر قد سافر من روما إلى الغال ، حين يقال لنا إنه كان فى هذين المكانين المختلفين فى هذه الأوقات المتتالية .

وعملية الإدماج هذه بشقيها أو طابعيها ، سأسميها « خيالا » يفرضه الاستدلال العقلى البحت A'priori . وبالرغم من أنى سأعرض له بالتفصيل فيما بعد ، فأكتفى الآن بالقول بأن هذا الخيال ، بالرغم من أنه ينشط بطريقة لاشعورية لا نتبينها ، فإنه بملئه للفراغ الذى نجده فى كتابات الرواة الثقاة ، يجعل القصص أو الوصف التاريخى حلقة متماسكة متصلة . والقول بأن المؤرخ يجب أن يستعين بخياله عبارة نألفها جميعاً ، أو على حد قول « ماكولى » فى موضوعه عن التاريخ « يلزم أن يكون المؤرخ الكامل على درجة من الخيال الجبّار الذى يضفى على قصصه ألواناً من التأثير والجمال » : ولكن هذه العبارة من شأنها أن تقلل من أهمية الدور الذى يلعبه الخيال التاريخى ، إذ الواقع أن الهدف هنا لا ينصرف إلى التأثير والجمال ، وإنما ينصرف إلى التكييف التاريخى للمادة نفسها : فإذا أعوز المادة هذا التكييف ، لم يعد لدى المؤرخ قصص ليضفى عليه ألوان الجمال . والخيال — « هذه الملكة العمياء التى لا غنى لنا عنها » — والتى لا نستطيع على حد تعبير « كانت » ، أن ندرك

العالم المحيط بنا بدونه ضرورى كذلك للتاريخ . وهذا الخيال الذى ينشط فى صورة استدلال عقلى بحت ، لا صورة خرافة تهذى وتتخبط ، هو الأصل فى كل إنتاج للصياغة التاريخية .

وهنا ينبغى أن نكون على بينة من نوعين من سوء التقدير . قد يقال أولا ، إننا حين نتخيل ، إنما نُصَوِّر لأنفسنا ألواناً من الخيال لا تعدو أن تكون من قبيل الخرافة أو الظواهر الزائفة . ويكفى أن نشير إلى هذا الرأى الخاطئ لنتبين أنه لا يقوم على أساس ، لأنى لو تخيلت الصديق الذى غادر منزلى منذ برهة قصيرة ، ليدخل منزله هو ، فإن تصورى لهذه الحادثة لا ينهض سبباً على أن هذه الحادثة خرافية : الواقع أن الذى أتخيله قياساً إلى هذه الصورة ، لا هو بالخرافى ولا هو بالحقيقى .

وثانيهما أن القول بوجود خيال يستند إلى تدليل أو استدلال عقلى بحت (A'priori imagination) قد يبدو على شىء من التناقض ، إذ قد يتخيل الإنسان أن الخيال ينصرف فى الأصل إلى هذيان لا ضابط له ، أو مجرد جنوح عن عالم الحقائق ، ولكنك تجد بالإضافة إلى هذه الوظيفة التاريخية ، أن هناك وظيفتين أخريين لهذا الخيال العقلى : وهما وظيفتان نعلمهما ، أو ينبغى أن نكون على بينة منهما جميعاً . أحدهما خيال الفنان وهو الخيال النقى أو الحر ، ولكنه ليس بالخيال الجامح أو المسرف . فالإنسان الذى يهم بكتابة رواية ، يؤلف قصة يقوم فيها مختلف أشخاص الرواية كل بدوره : ستجد هنا أن الأشخاص والحوادث كلها من نسيج الخيال ، ومع ذلك فثمة هدف كلى يسعى إليه الروائى ، هو أن يرينا كيف أن تصرف الأشخاص وتطور الحوادث يمضيان فى صورة تخضع لقوانين تفرضها طبيعة هؤلاء الأشخاص وهذه الأحداث . فلو فرض أن كانت القصة من النوع الجيد ، فإنها لن تستطرد فى التفصيل عن طريق غير الطريق الذى رسمته لنفسها . والروائى حين يرسم خطوطها فى الخيال ، لا يمكن أن يصور لنفسه

تطورها ، إلا بالشكل الذى تتطور وفقاً له فعلا ؛ وإذن تجد هنا كل ما تجده فى سائر ألوان الفن ، من أن الخيال العقلى ينشط فى التصوير . أما عن وظيفته الأخرى التى نعرفها ، فهى التى يمكن أن نسميها خيال الإدراك الحسى ، ووظيفته إكمال وتثبيت محتويات هذا الإدراك الحسى ، على النحو الذى حلله وأفاض فى تحليله الفيلسوف « كانت » — ذلك أنه يعرض علينا تلك الأشياء التى يمكن أن ندركها ، ولكننا لا نراها أمامنا . مثل ذلك الجانب الأسفل من هذه المائدة ، والمادة الموجودة فى داخل بيضة لم نكسرها ، وما هو خلف القمر وهكذا . هنا نجد مرة أخرى أن الخيال يمليه التفكير العقلى البحت ، فنحن لا نستطيع هنا إلا أن نتصور مدركات حسية لا بد أن تكون موجودة على هذه الصورة » ويختلف الخيال التاريخى عن هذه الأشكال ، لا فى أن مصدره الاستدلال العقلى البحت ، ولكن فى أن عليه أن ينصرف إلى تصوير الماضى . وهو لا يتصوره بوصفه شيئاً يمكن إدراكه ، لأنه لا وجود له الآن ، ولكن بوصفه شيئاً يمكن عن طريق نشاط هـذا الخيال ، أن يكون موضوعاً لتفكيرنا .

وإذن تبدو الصورة التى يتقدم بها المؤرخ عن موضوعه — سواء أكان هذا الموضوع هو العرض لسياق الأحداث . أم كان العرض لوضع من الأوضاع الماضية — تصويراً من نسج الخيال ممتداً بين نقط ثابتة حددتها المادة التاريخية ، التى جاءت نقلا عن الرواة الثقاة ، فإذا ما تعددت هذه النقط بشكل كاف . وكانت الخيوط الممتدة من كل نقطة إلى أخرى ، مرسومة بعناية فائقة ، تصدر دائماً عن تصوير مرده إلى استدلال عقلى بحت . لا خيالا من النوع المسرف المتخبط ، كانت حقيقة الصورة على الدوام ، مقيسة بهذه المادة التى جاءت نقلا عن الرواة الثقاة ، وتضاءل الاحتمال فى أن تستطرد هذه الصورة بمعزل عن الحقيقة التى تمثلها الرواية الأصلية .

والواقع أن هذا هو الحد الذى يذهب إليه تفكيرنا بصدد البحوث

التاريخية ، متى بدا لنا أن تعدل عن النظرية المألوفة فى التاريخ ، وأن نكون على بينة من الدور الذى يلعبه الخيال الإبداعى الإنشائى فيها ؛ ولكن هذه الفكرة تنطوى فى ناحية من نواحيها على خطأ بيّن . . ذلك أنها تهمل جانباً ، لا يقل أهمية عن الجانب السابق ، ونعنى به النقد . تفصيل ذلك ما نعتقد من أن نسيج المادة التاريخية التى صغناها ، مرتبط تمام الارتباط بالحقائق التى وردت فى الأصول التى جاءت إلينا عن الرواة — هذه الأصول التى نعتقد أنها الحقائق التاريخية ، أو النقط المحددة التى نستند إليها فى صياغة المادة التاريخية ؛ ولكننا حين نفكر على هذه الصورة ، نجد أننا قد انزلقنا إلى النظرية التى نعتقد الآن فى خطئها ، اعتقاداً منا أن الحقيقة التاريخية موجودة بصورتها الكاملة فيما كتبه هؤلاء الرواة ، والذى نعرفه هو أن الوصول إلى الحقيقة ، لن يكون عن طريق الأخذ بكل ما جاء فى مصادر هؤلاء الرواة ، وإنما يأتى عن طريق نقد ما جاء فى هذه المصادر . وإذن تكون النقط الثابتة ، التى افترضنا أن خيالنا التاريخى ينسج خيوطه بينها ، غير موجودة فى صورتها الكاملة فى هذه الرواية الأولى ، وإنما السبيل إليها هو التفكير الذى يخضع للنقد ، ولا يوجد غير التفكير التاريخى نفسه ، ونستطيع عن طريق الرجوع إليه ، قياس صدق ما ننتهى إليه من نتائج . إن الذى يكتب قصة عن الجاسوسية ، حين يستعين بشتى الدلالات من هنا ومن هناك على تأليف قصة خيالية عن جريمة كيف ارتكبت ومن الذى ارتكبها ، يفكر على النسق الذى يفكر به المؤرخ . ولكن نجد فى أول الأمر أن هذه مجرد نظرية ، نريد أن نتبين صدق وقائعها ، وهو الأمر الذى ننبغى أن يأتيها من الخارج . غير أن الذى يكتب عن قصص الجاسوسية حسن الحظ ، لأن المصطلحات التى جرى عليها هذا النوع من الأدب ، تملى على الكاتب ، أنه إذا انتهى من تأليف رواية ، تعيّن عليه أن يُحكِم أطرافها عن طريق اعتراف يدلى به المجرم فى ظروف أو فى سياق من الحوادث ، بحيث يبدو من هذا الاعتراف أن

القصة حقيقة لايتسرب إليها الشك . أما المؤرخ فأقل منه حظاً من هذه الناحية . تفصيل ذلك أنه لو فرض – بعد دراسته للمادة التاريخية الموجودة أمامه ، واقتناعه بأن « باكون » كتب مسرحيات شكسبير ، أو أن « هنرى » السابع قتل الأمراء فى القلعة – أن وجد وثيقة خطية تعترف بهذه الحقيقة ، فإن هذه الوثيقة الجديدة بدلا من أن تختتم البحث ، لابد أن تُضفى عليه تعقيداً جديداً ، لأنها فى الواقع تثير مشكلة جديدة تتعلق بقيمة هذه الوثيقة ، وهل هى رسمية أو مزيفة .

ولقد ابتدأت بالعرض لنظرية تذهب إلى أننا نجد الحقائق التاريخية بأكملها أمامنا ، نظرية تذهب إلى أن صدق الوقائع التاريخية ، متى كان هذا الصدق فى متناول المؤرخ ، يوجد بصورة كاملة غير منقوصة فيما كتبه الرواة الثقاة . ثم تبينت بعد ذلك ، أن كثيراً مما يعتقد هو فى صدقه ، لم يأت فى سياق الرواية التى جاءت نقلا عن هؤلاء الرواة ، بل جاء نتيجة لخيال إبداعى إنشائى من فعل الاستدلال العقلى البحت . ولكنى ظللت أتخيل أن خيال المؤرخ على هذه الصورة ، قد نشط عن طريق الاستدلال المستند إلى نقط ثابتة ، رسمت فى الرواية الأصلية أيضاً . وأجدنى الآن مضطراً للاعتراف ، بأنه فيما يتعلق بالتفكير التاريخى ، لاتوجد « نقط ثابتة » بهذا المعنى السالف . أريد أن أقول بتعبير آخر ، إن التاريخ ، كما أنه لا يعتمد على رواة ثقاة فى الحوادث ، فهو كذلك لا يعتمد على مادة تحتويها المصادر التاريخية .

لاجدال فى أن المؤرخين يعتقدون فيما بينهم ، أنهم يعملون استناداً إلى مادة موجودة فعلا فى المصادر التاريخية : وهم يقصدون بهذه المادة تلك الحقائق التاريخية التى عثروا عليها فى صورتها الكاملة فى بداية مرحلة معينة من مراحل البحث التاريخى . مثل هذه المادة – لو فرض أن كان البحث يتعلق بحرب البلوبونيز – قد لا تعدو على سبيل المثال أن تكون فقرة أو فقرات من كلمات ثيوسيديديس ، أخذت على أنها صادقة من حيث المادة التى

تحتويها ، ولكن إذا ما تساءلنا ، كيف عثر التفكير التاريخي على هذه الفقرة أو الفقرات ، كانت الإجابة عن هذا السؤال واضحة : إن التفكير التاريخي هو الذي يخلقها لنفسه ، ومن ثم نجد أن هذه الفقرة أو الفقرات. فيما يختص بعلاقاتها بالتفكير التاريخي في معناه الواسع ، جاءت نتيجة البحث العلمي التاريخي ، ولم تكن مجرد افتراض جاءت به رواية الثقاة ، فأخذها أو سلم بها المؤرخ على علاتها ، من ذلك أن معرفتنا التاريخية وحدها ، هي التي تخبرنا بأن العلامات الغريبة المكتوبة على الورقة ، هي حروف اللغة اليونانية ، وأن الكلمات التي تتألف من هذه الحروف ، تحتمل معاني خاصة في اللهجة الأثينية ، وأن الفقرة المكتوبة جاءت نقلا عن ثيوسيديديس ، فلم تكن من قبيل الحشو أو المسخ ، وأن ثيوسيديديس في هذه الفرصة كان على بيِّنة مما يقول ، كما كان يحاول أن يقول الصدق . فإذا لم نكن على بيِّنة من هذا كله ، كانت الفقرة الموجودة أمامنا ، مجرد صورة من الرموز السوداء على ورقة بيضاء ، لا تحمل معنى أية حقيقة تاريخية إطلاقاً . وإنما هي شيء قائم الآن وفي هذا المكان ، يدركه المؤرخ إدراكاً حسياً : فكل ما يعنيه المؤرخ حين يصف بعض الحقائق التاريخية ، بقوله إنها مادة تاريخية ، هو أنه – استيفاء لبحث تاريخي معين في موضوع معين – وجد هناك بعض المشكلات التاريخية التي تتصل بهذا الموضوع – بعض المشكلات التي يريد أن يفترض بصفة مؤقتة أنها قد حلَّت ، بالرغم من أنها لو كانت قد حلت فعلا ، فالسبب الوحيد في ذلك هو أن التفكير التاريخي هو الذي حلها في الماضي ، وأن هذا الحل باق حتى يقرر هذا المؤرخ أو أحد غيره ، أن يعرض للمشاكل من جديد .

نريد أن نقول إذن ... إن نسيج خياله الإنشائي ، لا يمكن أن يشتق شرعيته من أنه يرتكز على بعض الحقائق التي وردت في سياق رواية الرواة ، على نحو الوصف الذي قد قدمناه آنفاً . لقد كان المقصود من هذا الوصف ،

هو بذل محاولة لتخليصه من مسئولية الاعتماد فى بحثه على نقطة جوهرية (استند فيها إلى رواية الرواة) ، فى الوقت الذى يعتبر فيه مسئولا عن التفاصيل التى حاكها فى إطار هـــذه النقط الجوهرية . ولكنه فى الواقع ، مسئول عن الأولى بقدر ما هو مسئول عن الثانية . وسواء قبل أو رفض أو عدل أو فسَّر من جديد ما أخذه عن هؤلاء الذين اصطلحنا على تسميتهم بالرواة ، فهو المسئول عن المادة التى يتقدم بها ، والتى يصوغها هو بنفسه بعد نقده لأقوال الرواة . والمقياس الذى يمكن أن يبرر صياغته هذه ، لا يمكن أن يكون الزعم بأن أصل الصياغة مردها إلى قول أحد الثقاة .

وهذا يرجع بى إلى السؤال ... ماهو هذا المقياس ؟ وهنا لا أستطيع أن أجيب إلا إجابة جزئية موقوتة عن هذا السؤال : نريد أن نقول إن نسيج هذا الخيال الإبداعى الإنشائى ، من الدسامة والقوة إلى حد لم نتبينه حتى هذه المرحلة .

هذه الصورة التى تأتى من نسج الخيال ، لن تشتق صدقها أو شرعيتها من الحقائق التى وردت فى رواية الرواة ، ولكنها فى الحقيقة هى المحك الذى يقرر هل تصدق أو لا تصدق أقوال الرواة . يحدثنى ستونيس ، أن نيرون فى مرة من المرات ، قد اعتزم أن يجلو عن بريطانيا . وأنا أرفض هذا القول ، لا لأن رواية آخر أقوى منه عارض هذه العبارة بصراحة ، لأن أحداً لم يفعل هذا بالطبع ، ولكن لأن ما كتبته عن سياسة نيرون ، استناداً إلى أقوال تاسيتوس يجعلنى أحكم بعدم صدق ستونيس . فإذا قيل إنى لجأت إلى ذلك ، لمجرد أنى أفضل تاسيتوس على ستونيس ، فأنا أسلم بذلك ، ولكن السبب فى هذا التفضيل ، هو أنى أجد نفسى أقدر على الاستعانة بأقوال تاسيتوس ، فى صياغة موضوع متماسك متصل الحلقات ، يستند إلى تصويرى الخاص ، فى حين يتعذر علىَّ ذلك فى حالة الاعتماد على ستونيس .

وإذن يكون تصوير المؤرخ للماضى — هذا التصوير الذى جاء نتيجة

الخيال من ابتداع العقل البحت A'priori imagination ، هو الذى يبرر المصادر التاريخية التى استعملها المؤرخ ، أو استند إليها فى تكييف هـذه الصورة ؛ وليست هذه المصادر أكثر من مصادر ؛ ومن أجل ذلك نجد أن الثقة فى قيمتها ، مردها إلى هذا التصوير السابق ، الذى يبرزها كمستند تاريخى : إذ الواقع هو أن أى مصدر من المصادر ، قد يخطئ : من ذلك أن يتأثر الكاتب بحزازة أو يسلس القياد للهوى ، أو قد تكون معرفة من النوع الخاطئ ، أو قد يخطئ فى قراءة كتابة منقوشة على الجدران من لا يحسن قراءة مثل هذه النقوش ، أو قد يخطئ من يشتغل بأعمال الحفر فيضع قطعة من آنية مهشمة فى غير مكانها من ترتيب الحفريات ، أو قد يتسبب حيوان فى نقل قطعة من القطع ولا محل للوهم على ذلك : نريد أن نقول إن المؤرخ الناقد ، يتعين عليه أن يكشف وأن يصحح كل هذه الألوان [ومثيلاتها من التخبط أو التزييف . وهو يعمل هـذا ، ولا يمكن أن يعمله إلا عن طريق التفكير فى الصورة التى صورها ، استناداً إلى المصادر التاريخية عن الماضى ، وهل هى صورة متماسكة متصلة تتمخض عن معنى . الحقيقة أن التخيل الإبداعى العقلى الذى يصوغ المادة التاريخية ، من شأنه أن يزود المؤرخ بأداة النقد التاريخى كذلك .

فإذا ما تحرر المؤرخ من تلك « النقط الثابتة » التى فرضتها عليه فرضاً رواية الثقاة ، كانت الصورة التى يرسمها عن الماضى ، مشتقة من نسيج خياله فى كل تفصيل من تفاصيلها . كذلك ستخضع هذه الصورة فى كل تفصيل من تفاصيلها ، لمنطق يمليه أو يتحكم فيه هذا الخيال الإبداعى الذى يصوره الاستدلال العقلى البحت . نريد أن نقول إن كل ما تضمنته هذه الصورة من تفاصيل ، لن يستند إلى أن خيال المؤرخ اضطر إلى إدماجه أو إقحامه فى نسيج الصورة ، وإنما يستند إلى أن الوضع المنطقى لهذه الصورة يتطلب هذه التفاصيل .

وهنا نجد أن الشبه بين المؤرخ والروائى على النحو الذى أشرت إليه آنفاً ، يتبلور عند هذه النقطة . تفصيل ذلك ، انصراف كل منهما إلى رسم صورة تتألف من عدة عناصر بحيث تنطوى على قصص للأحداث ، ووصف للمواقف ، وعرض للدوافع أو البواعث ، ثم تحليل للشخصيات . والواقع أن كلا منهما يهدف إلى تصوير صورة كاملة من حيث التماسك والتناسق ، حيث تبدو كل شخصية ، ويبدو كل موقف ، حلقة متصلة ببقية الشخصيات والمواقف فى الصورة بأجمعها ، إلى الحد الذى نجد عنده ، أن هذه الشخصية فى هذا الموقف ، ما كان لها أن تتصرف ، أو ما كان فى مقدورها أن تتصرف ، بغير هذا الأسلوب ، ولا نستطيع أن نتصور ، أنه يمكن أن تتصرف فى غير هذا الأسلوب ، وإذن يجب أن تنطوى الرواية ، كما ينطوى التاريخ ، على مغزى ، بحيث لا ينبغى أن يُقْحَم فى أحدهما تفصيل لا يفرضه منطق الأحداث . والذى يقرر هـذه الضرورة المنطقية فى الحالتين ، هو الخيال . ستجد أن الرواية والتاريخ على حد سواء ، يحملان فى طياتهما من العناصر ما يكفل تفسيرهما وتبريرهما ، بحيث يبدو كل منهما نتاج نشاط مستقل ، أو نشاط يفرض نفسه ، كما أن النشاط فى الحالتين هو نشاط الخيال الإبداعى العقلى .

ولا يوجد ثمة فارق بين إنتاج المؤرخ ، وبين إنتاج الروائى ، بوصف الاثنين من نسج الخيال . والنقطة التى يختلفان فيها ، هى أن الصورة التى يرسمها المؤرخ ، قصد بها أن تكون صورة صادقة : إن الروائى ليلتزم بشىء واحد فقط — ذلك هو رسم صورة متشابكة متماسكة ، صورة ذات مغزى ، أما المؤرخ فيلتزم بواجبين معاً — ذلك أن صورته يجب أن تستوفى هذا الوصف السابق ، بالإضافة إلى رسم صورة ترسم الأشياء بالوضع الذى كانت عليه ، وتصف الأحداث على نحو ما حدثت فعلا . وهذا الواجب

الأخير يفرض عليه استيفاء ثلاث قواعد خاصة بمنهاج البحث ، يجد الروائى أو الفنان أنه فى حل منها :

أولاها ، أن الصورة التى يرسمها ، ينبغى أن تكون فى حدود الزمان والمكان ، وهذا ما لا يتقيد به الفنان . والواقع أن الأشياء التى يتخيلها الفنان ، يفترض فيها أصلا ، أنها لم تحدث فى مكان ما ولا فى تاريخ معين ؟ لقد قيل بحق عن رواية مرتفعات وذرنج (Wuthering Heights) أن المنظر يصور قطعة من الجحيم ، ولو أن الأسماء التى اقترنت بهذا المكان إنجليزية ؟ ولا شك فى أن وازعاً قوياً ، هو الذى دفع روائياً آخر ، إلى الاستعاضة عن أكسفورد بكريست منستر ، وعن وانيخ بألفردستون ، وعن فاولى بمارى تشرتش ، إذ لا معنى إطلاقاً للتنافر الذى يأتى نتيجة لإقحام الحدود الجغرافية فى عالم هو من نسج الخيال البحت .

وثانيها أن قصص التاريخ ، ينبغى أن يكون خلواً من التناقض ، متسقاً : أما العوالم التى تكون من نسج الخيال ، فليس من الضرورى أن تتسق فيما بينها ، كما أنها لا تصطدم ببعضها البعض ، إذ الواقع هو أن كل عالم منها قائم بنفسه . ولكن هناك عالماً تاريخياً واحداً ، وكل شىء فيه ينبغى أن يكون على علاقة تربطه بكل شىء آخر ، حتى وإن تكن هذه العلاقة قاصرة على التقسيم الجغرافى وسجل الحوادث .

وثالثها وأكثرها أهمية ، هو أن الصورة التى يرسمها المؤرخ ، لا بد أن تكون ذات صلة خاصة بشىء نسميه المادة التاريخية . إن الطريق الوحيد الذى يستطيع به المؤرخ أو أى إنسان آخر ، أن يحكم على صدق هـذه الصورة ، ولو حكماً مبدئياً ، هو تقديره لهذه العلاقة الخاصة . والذى نجده من الوجهة العملية ، حين نتساءل عن صدق بيان تاريخى ، هل هو يمكن تبرير هذا البيان ، استناداً إلى المادة التاريخية المذكورة فى المصادر ، إذ الواقع هو أن الصدق الذى لا يُبرَّر استناداً إلى هذه المادة ، لا قيمة له من

وجهة نظر المؤرخ . والآن ما هو هذا الشيء الذى نسميه المادة التاريخية ، وما هي علاقته بالبحث التاريخي الذى استوفى مقوماته كلها ؟

نحن على بيِّنة من نوع المادة التي لا يصدق عليها هذا الوصف : ليست هذه من قبيل المعرفة التاريخية التي تبلورت فى صورتها الكاملة ، بحيث يتعين على المؤرخ أن يقبلها وأن تتمثلها عقليته . الحقيقة هى أن كل شيء يعتبر من قبيل المادة التاريخية ، متى استطاع المؤرخ الاستفادة منه بوصفه مادة تاريخية ، ولكن ما هو ذلك الذى يمكنه الاستفادة منه كمادة تاريخية ؟ يجب أن يكون شيئاً فى حدود هذا الزمان والمكان ، يدركه إدراكاً حسياً ، كأن يكون هذه الصحيفة المكتوبة ، أو هذا الحديث الذى أدلى به إنسان ، أو هذا البناء أو بصمات الأصابع هذه . ولا يوجد شيء واحد من بين هذه الأشياء التى يدركها إدراكاً حسياً ، لا يستطيع الاستفادة منه ، فيما له علاقة بسؤال أو آخر ، لو أنه عرض لهذا الشيء بالسؤال الذى يمكن أن ينصب عليه ، وأن التوسع فى المعرفة التاريخية يتحقق فى الأصل عن طريق فهمنا للكيفية التى يمكن بها أن نعرض لأية حقيقة أو أخرى من الحقائق الحسية ، على أنها مادة تاريخية يمكن الاستفادة منها . حقيقة ما زال المؤرخون حتى الوقت الحاضر يعتقدون أن لا جدوى منها .

نريد إذن أن نقول ، إن عالم المدركات الحسية كلها يحمل فى طياته هذه الحقائق التاريخية ، بل يمكن من حيث المبدأ أن يكون مادة تاريخية للمؤرخ ؛ سوف يصبح هذا العالم مادة تاريخية إلى الحد الذى يستطيع المؤرخ استخدامه لهذه الوسيلة . وهو لن يستطيع استخدامه إلا إذا أتاه مزوداً بالمعرفة التاريخية الحقة . وكلما ازداد رصيدنا من المعرفة التاريخية ، استطعنا أن نتعلم الكثير من أية حقيقة مادية أمامنا ، يمكن أن تكون مادة تاريخية : فإذا لم يتوفر لنا شيء من هذا الرصيد ، كان من العسير أن نتعلم شيئاً : نريد أن نقول إن كلمة مادة تاريخية لن تصدق على شيء ، إلا إذا فكّر الإنسان فى

هذا الشيء من الوجهة التاريخية ، (أو استطاع تكييفه تكيفاً تاريخياً) : فإذا لم يستطع تكييفه هذا التكييف ، لم يخرج هذا عن مجرد كونه حقيقة مادية لا تنطق بشيء يمت إلى التاريخ بصلة : يتبع هذا أن المعرفة التاريخية تأتى عن طريق المعرفة التاريخية ، وبتعبير آخر نجد أن التفكير التاريخى ، لون من النشاط الأصلى الجوهرى ، الذى يقوم به العقل الإنسانى ، أو على نحو ربما وصفه « ديكارت » بقوله ، إن فكرة الماضى فكرة « طبيعية متوارثة » فى التكوين الإنسانى .

فالتفكير التاريخى ، إن هو إلا نشاط الخيال ، الذى نحاول عن طريقه تفصيل ما يستتبع هذه الفكرة المتوارثة من معان تنطوى عليها : وطريقنا إلى هذا هو استخدام الحاضر بوصفه مادة تاريخية تنبئنا عن ماضيه ، إذ الواقع هو أن لكل حاضر ماضيه الخاص به ، وأى تصوير لهذا الماضى يعتمد على الخيال ، إن هو إلا محاولة لتصوير ماضى هذا الحاضر — هذا الحاضر الذى ينشط فى نسيجه عمل هذا الخيال ، على النحو الذى ندركه فى هــذا المكان وهذا الزمان : ونجد من حيث المبدأ ، أن الهدف الذى يهدف إليه هذا النشاط من جانب الخيال ، هو استخدام كل معالم الكون المادى التى تقع فى حدود إدراكنا الحسى يحيط به سياج الزمان والمكان ، بوصفها مادة تاريخية تعبر عن الماضى كله ، وعن عملياته التى تمخضت عن هذا الكون المادى ، وذلك مطلب عسير تحقيقه من الوجهة العملية ، إذ الحقيقة هى أن الكون المادى الذى ندركه « هنا — الآن » ، لا يمكن أن يحيط إدراكنا به : كذلك من العسير تفسيره تفسيراً يستقصى معناه أو يحيط بأطرافه ، كما أن المراحل التى لا نهاية لها التى عبرها الماضى ، تقصر عن الإحاطة بها كاملة : ولكن هذا الفاصل بين ما نحاوله من حيث المبدأ وما نستطيع تحقيقه فعلا ، أمر يتعلق بحدود المقدرة الآدمية ولا علاقة له بالتفكير التاريخى : وما دامت هذه الحدود قائمة بين الاثنين ، فذلك دليل على أن التاريخ ، ما دام يخضع

لهذه الحدود ، فمثله مثل الفن والعلم والفلسفة والبحث عن السعادة .

ونجد لنفس هذا السبب ، أن البحوث التاريخية ، مثلها كمثل كل البحوث العلمية الهامة ، لا تنتهى بنا إلى نتائج قاطعة لا معقب عليها : تفصيل ذلك أن المادة التاريخية التى نستعين بها على حل مشكلة معينة ، تتغير تبعاً لما يحدث من تغيير فى منهاج البحث التاريخى ، وتبعاً لتعدد نواحى اختصاص المؤرخين ، والأسس التى تُفسّر ، هذه المادة التاريخية استناداً إليها ، تتغير كذلك ، ما دام تفسير هذه المادة التاريخية واجباً يستلزم أن نحشد له كل ما لدينا من ألوان المعرفة الأخرى ، كالمعرفة التاريخية ومعرفتنا بالطبيعة والإنسان ، وكذلك المعرفة الرياضية والفلسفة ، بل لا يكفى أن نقول المعرفة فقط ، ولكن ينبغى أن نضم إليها تلك الأساليب العقلية التى تعودناها ، وكل ما نمتلكه من ألوان النشاط العقلى والتجريبى الأخرى ، ولا يوجد من بين هذه العناصر كلها عنصر واحد لا يتغير ، وبسبب هذه التغييرات التى لا تقف عند حد مهما يكن من بطء نشاطها فى نظر هؤلاء الذين يقصرون عن الإحاطة بالحوادث ، يتعين عن كل جيل جديد أن يعيد كتابة التاريخ بطريقته الخاصة ، كما يتعين على كل مؤرخ جديد ألا يقتنع بمجرد إجابات جديدة يسوقها على أسئلة قديمة ، بل لا بد له من مراجعة هذه الأسئلة نفسها : وسنجد — ما دام التفكير التاريخى نهراً يفيض بالتغيير المتواصل الذى لا قرار له ولا استقرار — أنه حتى المؤرخ الواحد ، الذى يعرض للبحث موضوعاً واحداً فى فترة معينة ، لا بد حين العودة من جديد لسؤال قديم ، أن يجد أن هذا السؤال نفسه قد تغير .

ولكن هذا البرهان لا ينهض دفاعاً عن النظرية التى تتشكك فى أمر التاريخ ، لأنه لا يعدو أن يكون كشفاً عن أفق ثان ، يجب أن يمتد إلى أبعاده التفكير التاريخى : ذلك هو « تاريخ التاريخ » ونعنى به الكشف عن أن المؤرخ نفسه ، بالإضافة إلى ما يحيط به إدراكه فى حدود الزمان والمكان من

موجودات مادية ، هي كل المادة التاريخية التي يستطيع الاعتماد عليها ، إن هو إلا جزء من هذه العملية التي يعرض لدراستها ، وأن له مكانه الخاص في مراحل هذه العملية ، وأنه لن يستطيع أن يرى هذه العملية ، أو يتبعها ، إلا قياساً إلى وجهة نظره في هذه اللحظة التي يرى فيها نفسه جزءاً من هذه العملية .

ولكن المادة الخام للمعرفة التاريخية — ونقصد بها كل معالم الكون المادي التي يحيط بها الإدراك الحسي في حدود الزمان والمكان — والمواهب المختلفة التي يستعين بها على تفسير ما لديه من مادة تاريخية ، ليست بقادرة على تزويد المؤرخ بمقياسه الذي يقيس به صدق الحقائق التاريخية : ليس هذا المقياس شيئاً غير فكرة التاريخ ذاتها ، فكرة صورة عن الماضي يرسمها الخيال وهذه الفكرة ، على حد تعبير « ديكارت » ، متوارثة في الطبيعة الإنسانية ، وعلى حد تعبير « كانت » تستند إلى تفكير عقلي بحت أو استدلال منطقي بمعزل عن التجربة : ليست هذه الصورة نتيجة عرضية لأسباب سيكولوجية ، إنها فكرة يمتلكها كل إنسان ، بوصفها جزءاً من استعداده العقلي : ثم هو يكشف عن ملكيته لها ، كلما استطاع أن يعي معنى أن الإنسان قد أوتي العقل : ومثلها كمثل أفكار أخرى من نفس النوع ، في أنها فكرة لا يمكن أن تبدو في مظهر تجريبي يتصل بها أو يعبر عن وجودها بصفة مباشرة ، ومهما يكن من أمر نشاط المؤرخ في صبر طويل وأمانة ، فهو لا يستطيع أن يقول إن عمله حتى في أبسط عرض له ، أو في هذا أو ذلك التفصيل الضئيل ، قد انتهى بكل ما يتصل به . إنه لا يستطيع أن يقول إن الصورة التي رسمها عن الماضي تتسق مع فكرته ، فيما ينبغي أن تكون عليه هذه الصورة في أي معنى من معانيها ، ولكن مهما تكن النتائج التي ينتهي إليها جزئية خاطئة ، إلا أن الفكرة التي تحكمت في تفصيلها ، واضحة معقولة وعامة : تلك هي فكرة الخيال التاريخي بوصفها لوناً من ألوان التفكير ، الذي يعتمد على نفسه ، ويوجه نفسه ، ويبرر نفسه .

٣ – المادة التاريخية

مقدمة : يقول برى « إن التاريخ علم لا أكثر ولا أقل » ، وقد يكون التاريخ أقل من علم – هذا أمر يقرره ما نعنى بكلمة « علم » ، ولقد حدث فى وقت من الأوقات ، أن استعملت كلمة « علم » استعمالا عامياً ، فقصد بها العلوم الطبيعية على نحو ما استعملت كلمة « صالة » أو « « بهو » استعمالا عامياً أيضاً ، فقصد بها صالة موسيقية وكذلك استعملت كلمة « صور » للصور المتحركة أو السينما ، ومع ذلك فلا محل للتساؤل هل يعتبر التاريخ « علما » بهذا المعنى السالف ، إذ الواقع هو أن التقليد اللغوى الأوربى منذ الوقت الذى ترجم فيه المتحدثون باللاتينية الكلمة الإغريقية « ἐπιστήμη » بكلمة علم « Scientia » حتى الوقت الحاضر بلا انقطاع – قد دأب على القول بأن كلمة « علم » تصدق على أى بحث من بحوث المعرفة ، يخضع لأسلوب أو منهاج البحث العلمى . فإذا كان هذا هو معنى الكلمة ، فلا جدال فى أن « برى » على حق فيما ذهب إليه . من أن التاريخ علم لا أقل من ذلك .

فإذا لم يكن التاريخ أقل من علم ، فلا جدال فى أنه أكثر من علم ، لأن كلمة « علم » لو صدقت على شىء إطلاقاً ، لكان هذا الشىء أكثر من مجرد « علم » إذ لا بد وأن يكون علماً من نوع خاص . تفصيل ذلك أن أى بحث من بحوث المعرفة ، لن يكون مجرد بحث علمى نظامى ، ولكن يجب أن يخضع تنظيمه لأسلوب خاص . إنك لتجد أن بعض أبحاث المعرفة ، كأبحاث علم الأرصاد الجوية – قد نظمت عن طريق جمع ملاحظات تختص بحوادث من نوع معين ، يستطيع رجل العلم أن يرقب حدوثها ، ولو أنه لا يستطيع تصويرها حين يريد . هناك أبحاث أخرى كأبحاث علم الكيمياء لا تُنتَظَّم عن طريق ملاحظة الظواهر حين حدوثها فحسب ، ولكن عن طريق استحداثها تحت ظروف أعِدَّتْ إعداداً دقيقاً . وهناك نوع ثالث

من البحوث ينظم ، لا عن طريق مشاهدة الظواهر إطلاقاً ، وإنما عن طريق افتراض سلسلة من الفروض العلمية ، وتَتَبُّع نتائج هذه الفروض بأقصى ما يمكن من الدقة العلمية .

لكن التاريخ لا ينظم بطريقة من هذه الطرق . تفصيل ذلك أن الحروب والثورات والأحداث الأخرى التى يعرض لها ، لا يمكن أن يستحدثها المؤرخون ، بمثل هذه الدقة ، حتى يمكن دراستها ، تبعاً لأساليب أو مقاييس الدقة العلمية . كذلك لم يحدث أن شاهد المؤرخون هذه الحروب ، وهذه الثورات على نحو ما يشاهد علماء التاريخ الطبيعى الظواهر المادية التى يعرضون لدراستها . إنك لتجد أن علماء الأرصاد الجوية والفلكيين ، يقومون بسياحات شاقة تتكلف نفقات باهظة ، رغبة منهم فى مشاهدة نوع الظواه التى يهتمون بدراستها ، لأنهم تبعاً لما رسموه لأنفسهم من مقاييس للمشاهدة ، لا يقنعون بوصف يأتيهم من جانب من ليست لهم خبرة بالمشاهدات . ولكن المؤرخين لا يقومون برحلات إلى البلاد التى تنشب فيها الحروب والثورات . . وليس السبب فى هذا هو أن المؤرخين أقل نشاطاً أو شجاعة من علماء الطبيعة ، أو أنه ينقصهم المال للقيام بهذه الرحلات . ولكن السبب هو أن الحقائق التى قد تأتيهم عن طريق هذه الرحلات ، مثلها كمثل الحقائق التى نتعلمها عن طريق الثورات أو الحروب الداخلية المفتعلة التى نتعمد إحداثها فى صورة من الصور ، قلما تعلم المؤرخين شيئاً مُجْديا .

والعلوم التى تقوم على المشاهدة والتجربة ، تتشابه من حيث إنها تهدف إلى الكشف عن خواص دائمة أو متكررة فى كل الأحداث أو الظواهر التى تتكون من نوع واحد . . فعالِم الأرصاد الجوية يدرس إعصاراً من الأعاصير ليقارن بينه وبين الأعاصير الأخرى ، وعن طريق دراسة عدد من هذه الأعاصير ، يأمل أن يكشف عن الخواص التى تصدق على هذه الأعاصير جميعاً : ومعنى ذلك أنه يكشف عن طبيعة هذه الأعاصير : ولكن

المؤرخ ليس أمام هدف من هذا النوع ، فلو أنك وجدته فى فرصة من الفرص يعرض لدراسة حرب الأعوام المائة ، أو ثورة ١٦٨٨ ، لما استطعت الاستدلال على أنه فى المراحل الأولى من بحث يهدف فى نهايته إلى الوصول إلى نتائج تصدق بصفة عامة على الحروب والثورات ، على النحو الذى نعرفه . . فلو أنه كان فى المراحل الأولى لبحث ما ، لكان معنى هذا أنه بصدد دراسة عامة للعصور الوسطى أو القرن السابع عشر ، والسبب فى هذا هو أن العلوم التى تقوم على المشاهدة والتجربة تُنظَّم بطريقة غير الطريقة التى ينظم بها التاريخ . إنك لتجد فى تنظيم البحوث الخاصة بعلم الأرصاد الجوية ، أن القيمة النهائية لما شوهد من ظواهر مادية تتعلق بإعصار واحد ، مشروطة بعلاقته بالظواهر التى تتعلق بأعاصير أخرى . . ونجد فى تنظيم دراسة البحوث التاريخية ، أن القيمة النهائية لما أمكن معرفته عن حرب الأعوام المائة ، ليست مشروطة بعلاقتها بما نعرفه عن الحروب الأخرى ، وإنما هى مشروطة بعلاقتها بما نعرفه عن أشياء أخرى فعلها الناس فى العصور الوسطى .

ونجد قياساً إلى هذا ، أن الفرق واضح بين تنظيم أسلوب البحث التاريخى وعلوم « القياس الدقيق » . والواقع أن مثل التاريخ كمثل علوم القياس الصحيح ، من حيث إن العمليات الطبيعية للفكر ، تقوم على الاستدلال ، أى أنها تسلم فى أول الأمر بهذه المقدمة (premises) أو تلك ، ثم تتساءل بعد ذلك عما تنتهى إليه هذه المقدمة . . ولكن المقدمات فى التاريخ تختلف اختلافاً كبيراً عنها فى هذه العلوم . . تفصيل ذلك أن المقدمات فى علوم القياس الدقيق ، هى افتراضات علمية (assumptions) ، كما أن الأسلوب التقليدى للتعبير عنها ، هو الجمل التى تبتدئ بصفة أمر ، فتملى افتراضاً معيناً مثل قولنا : ا ب ج مثلث فيه « ا ب = ا ج » ، أما فى التاريخ فلا توجد هناك افتراضات ، وإنما توجد حقائق — من النوع الذى يقع تحت بصر

المؤرخ : مثل ذلك ما يراه مطبوعاً فى صحيفة أمامه من صورة يخيل إليه أنها امتياز ، منح ملك معين بمقتضاه بعض الأراضى لدير من الأديرة ، وكما أن المقدمات مختلفة ، فالنتائج مختلفة أيضاً : فالذى يحدث فى العلوم البحتة ، هو أن تكون النتائج خاصة بأشياء لا تخضع لحدود الزمان أو المكان ، ولو فرض أن كانت هذه الأشياء فى مكان ما ، لكان معنى ذلك أنها فى كل مكان ، أو فرض أنها حدثت فى زمان ما لكان معنى ذلك أنها تحدث فى كل الأزمنة : أما فى التاريخ فالنتائج تنصرف إلى الأحداث ، لكل حادثة مكانها وتاريخها المعين . إن معلومات المؤرخ عن المكان والتاريخ ، تتفاوت من حيث الدقة والتحديد : ولكنه يعلم على الدوام أن ثمة تاريخاً ومكاناً معينين ، كما يعلم فى حدود معينة ، ما هو هذا التاريخ وأين يقع هذا المكان ، إذ الواقع هو أن هذه المعرفة جزء من النتيجة التى ينتهى إليها استناداً إلى ما لديه من حقائق .

على أن هذه الاختلافات من حيث المقدمات والنتائج ، تتضمن اختلافاً كلياً فى أساليب البحث التى تنتهجها هذه العلوم المختلفة : تفصيل ذلك أن العالم الرياضى ، إذا ما انتهى إلى قرار بشأن المسألة التى يريد حلها ، كانت الخطوة التالية أمامه ، هى أن يضع الافتراضات الكفيلة بالوصول إلى هذا الحل ، وهذا بدوره يتضمن الرجوع إلى مقدرته على الابتكار . وكذلك إذا ما انتهى المؤرخ إلى قرار بشأن مشكلة معينة ، كانت الخطوة التالية أمامه ، هى أن يضع نفسه فى مركز يخول له أن يقول إن الحقائق التى أشاهدها الآن ، هى الحقائق التى أستطيع الاستدلال منها على حل للمشكلة التى أجدنى بصددها : ليست مهمته هى ابتكار شىء ، وإنما هى كشف شىء ، وكذلك نجد أن النتائج النهائية ، تختلف فى الحالتين من حيث تنظيم المادة العلمية : تفصيل ذلك أن الأسلوب أو الطريقة التقليدية التى اتبعت فى تنظيم العلوم البحتة ، تعتمد على العلاقات المنطقية الخاصة بالأسبقية والتبعية :

معنى ذلك أن قضية منطقية توضع قبل الأخرى ، لو أن فهم الأولى شرط أساسى لفهم الثانية . أما الطريقة التقليدية التى اتبعت فى تنظيم المادة التاريخية ، فتعتمد على سجل الأحداث ، أى أن الحادثة التى تسبق الأخرى هى التى سبقتها من حيث الترتيب الزمنى .

نريد أن نقول إذن ، إن التاريخ علم من نوع خاص ، هو علم ينصرف إلى دراسة الأحداث التى لا سبيل لنا إلى مشاهدتها الآن ، دراسة تستند إلى الاستدلال ، نستطرد فيه استناداً إلى شىء آخر نستطيع مشاهدته — ذلك هو الشىء الذى يسميه المؤرخ « المادة التاريخية » لدراسة الأحداث التى يهتم بدراستها .

١ — التاريخ بوصفه مادة تعتمد على الاستدلال :

يشترك التاريخ مع غيره من سائر الدراسات العلمية فى أمر ما ، ذلك هو أن المؤرخ ليس له أن يدعى صدق فقرة واحدة من فقرات المعرفة ، إلا إذا استطاع تبرير ادعائه هذا ، وذلك بأن يعرض على نفسه أولا ، وعلى إنسان آخر مقتدر يقبل أن يتتبع ما استند إليه المؤرخ من تدليل ثانياً — تلك الأسس التى يبرر بها صدق ادعائه : هذا هو الذى قصدنا إليه آنفاً بقولنا : إن التاريخ دراسة تقوم على الاستدلال . إن المعرفة التى تضفى على إنسان ما صفة المؤرخ ، هى معرفة بما يمكن أن تتمخض عنه المادة التاريخية الموجودة أمامه من برهان ، يصدق على أحداث معينة أو يفسرها . فلو فرض أن استطاع هو ، أو استطاع إنسان غيره ، أن يحصل على نفس هذه المعرفة التى تختص بنفس هذه الأحداث عن طريق الذاكرة أو العلم بالغيب أو آلة « ولز » التى تنظر إلى أحداث الماضى ، لما كانت هذه من قبيل المعرفة التاريخية : وهنا سيقوم الدليل على أنه لم يستطع أن يبرر أمام نفسه ، أو أمام أى ناقد آخر يتصدى له ، تلك المادة التاريخية التى اشتق منها معرفته هذه .

نريد هنا أن نقول « الناقد » لا المتشكك ، لأن الناقد شخص يقبل ، بل يرتضى أن يعرض لأفكار أحد غيره ليتبين بنفسه ما إذا كانت هذه الأفكار : قد التزمت جادة الصواب . فى حين أن المتشكك لا يقدم على هذا ، ولأنك لا تستطيع أن تجبر إنساناً على التفكير أكثر مما تستطيع أن تجبر حصاناً على الشرب ، ولا توجد طريقة تستطيع بها أن تقنع الشخص المتشكك ، بسداد نوع من التدليل الذى يستند إلى الفكرة ، كذلك لا محل للاعتقاد فى صدق إنكاره لما يعرض له : والواقع أن معرفة شخص ما تقاس بالحكم الذى يصدره عليه زملاؤه الذين يتساوى معهم .

وهذا القول بأن أية مادة تدعى أنها من قبيل المعرفة — (أو تندرج تحت مفهوم المعرفة) يتعين عليها أن تثبت صدق هذا الادعاء ، عن طريق تبيان الأسس التى تستند إليها فى دعواها — قول يستند إلى الطابع العام ، الذى يتميز به العلم ، ولأن مرده فى الأصل إلى أن كلمة « علم » تصدق على أية معرفة نظمت تبعاً لأسلوب البحث العلمى : فإذا قلنا بأن المعرفة ، تستند إلى الاستدلال ، فذلك قول معناه أن هذه المعرفة ، قد نظمت تبعاً لأسلوب البحث العلمى : أما التساؤل عن حقيقة الذاكرة ، وعما إذا كانت هذه الذاكرة من قبيل المعرفة ، أو لا تمت إليها بصلة ، فلا محل للعرض لهذه الأسئلة فى كتاب عن التاريخ : إذ الواضح على الأقل ، هو أن الذاكرة ليست من قبيل التاريخ ، بالرغم مما قاله « بيكون » وغيره فى هذا الصدد : والسبب فى ذلك هو أن التاريخ نوع من أنواع المعرفة التى تقوم على الاستدلال أو التى نظمت تبعاً لمنهاج العلمى ، فى حين أن الذاكرة لا تقوم على الاستدلال ، ولا تمت بصلة للتنظيم العلمى : فلو أنى قلت « أذكر أنى كتبت خطاباً لفلان فى الأسبوع الماضى » فتلك عبارة من الذاكرة ، ولكنها ليست عبارة تاريخية : ولكن لو استطعت أن أضيف إليها : « وأن ذاكرتى لا تخدعنى لأن هذه هى إجابته عن خطابى » ، كان ذلك بمثابة دليل أستند

إليه فى صدق عبارة قلتها عن الماضى ، وهو قول يعتبر من قبيل التاريخ : وأجد لنفس السبب ، أننا لسنا بحاجة فى موضوع كالموضوع الذى نعرض له الآن ، إلى مناقشة ما يذهب إليه بعض الناس ، من أنهم حين يوجدون فى مكان تكررت أو تتكرر فيه حادثة من الحوادث ، يستطيعون بطريقة أو بأخرى ، أن يروا الحادثة أمام أعينهم : والذى يحدث فى الواقع فى فرص من هذا النوع ، سواء أفاد أو لم يفد الناس فيما يختص بمعرفتهم عن الماضى ، وبفرض مشاهدتهم لما يحدث وقتئذ ، يعتبر بلا جدال من المسائل الهامة ، ولكن ليس هذا مكان العرض لها . إذ حتى لو فرضنا بأن الناس قد استفادوا فعلا شيئاً من المعرفة بالماضى ، فليست هذه المعرفة من النوع الذى يستند إلى الاستدلال ، أو التى قد نظمت تبعاً لأساوب البحث العلمى : وليست هذه من قبيل المعرفة العلمية ، ولا هى من قبيل التاريخ :

٢ — أنواع مختلفة من الاستدلال :

هناك أساليب علمية مختلفة تنتظم العلوم المختلفة ، وتلك قاعدة يجب أن يتبعها (وتلك فى الواقع هى نفس الفكرة فى تعبير آخر) ، أن العلوم المختلفة تتميز بأنواع مختلفة من الاستدلال ؛ تفصيل ذلك أن الصلة التى تربط بين المعرفة وبين الأسس التى تستند إليها ، تختلف فى فرع من فروع المعرفة عنه فى آخر : وهذا التكييف لطبيعة الاستدلال ، بما يتبعه من أن الشخص الذى عرض لدراسة طبيعة الاستدلال على هذه الصورة — ولنضف على هذا الشخص صفة العالم بالمنطق — يستطيع استناداً إلى الناحية الصورية البحتة ، أن يحكم على صدق ضرب من ضروب الاستدلال ، ولو أنه فى الواقع ليس على بينة من موضوع هذا الاستدلال ، (أو مما يصدق عليه هـذا الاستدلال[1] الصورى) ، تكييف مرده إلى نظرية « أرسطو » : ولكن هذا فى

---

(١) عبارة تفسيرية من عند المترجم .

الواقع من قبيل الوهم الخاطئ ، ولو أن كثيراً من العظماء الذين لقنوا منطق أرسطو واقتصروا عليه ، وعلى أنواع أخرى من المنطق اشتقت نظرياتها[1] منه ، ما زالوا يعتقدون فى صدقه .

على أن التقدم العلمى الذى استطاع الإغريق القدماء تحقيقه ، انحصر فى الأصل فى العلوم الرياضية ؛ وإذن كان إنتاجهم الرئيسى فى منطق الاستدلال ، منصرفاً بطبيعة الأمر إلى نوع الاستدلال الذى نجده فى علوم الرياضة البحتة . فلما بدأت العلوم الطبيعية الحديثة التى تقوم على الملاحظة والتجربة تتبلور فى أواخر العصور الوسطى ، كان لا بد من الثورة على منطق أرسطو ، وبخاصة الثورة ضد نظرية أرسطو فى البرهنة المنطقية (أو الرياضية) ، التى لم تكن لتستطيع فى أية صورة كانت ، أن تستغرق أسلوب البحث الذى كان متبعاً فى العلوم الجديدة ؛ فكانت نتيجة ذلك أن نشأ تدريجياً منطق جديد للاستدلال يقوم على تحليل الطريقة المتبعة فى دراسة العلوم الطبيعية الجديدة : وما زالت كتب المنطق المتداولة اليوم تحمل طابع

---

(١) ربما استطاع القارئ أن يغتفر لى بعض الذكريات الشخصية التى أحتفظ بها فى هذا السياق : كنت فى وقت من الأوقات شاباً ، حين قدم زائر من كبار العلماء وألقى محاضرة على جمهور من المستمعين الجامعيين فى هيئة جامعية ، تناول فيها موضوعا يختص بالأبحاث الأثرية ، وتصادف أن كان هذا الموضوع فى دائرة العلوم التى أتخصص فى دراستها . الذى حدث هو أن النقطة التى تصدى للدفاع عنها كانت فتحاً جديداً أو هى من نوع الانقلاب الجديد فى عالم المعرفة ، وكان من السهل على شخص مثلى حينئذ ، أن يتبين أن الأستاذ المحاضر ، قد أثبت وجهة نظره إثباتاً كاملا ، لم يترك صغيرة ولا كبيرة ، ولقد تصورت – وكان ذلك حماقة منى – أن مثل هذا التدليل الواضح الذى يستند إلى منطق دقيق لا يحتمل الشك ، لابد أن يقنع كل من استمع إليه ، بما فى ذلك أى إنسان لم يحدث فى الماضى ، أن عرف شيئا أو أتيحت له معرفة شىء ، عن موضوع هذا التدليل : لقد ساورنى فى أول الأمر شعور بالفشل والاضطراب البالغ الشدة ، ولكنى بمضى الوقت ، استطعت أن أتعلم الشىء الكثير عن طريق ما اكتشفته ، من أن البرهان الذى ساقه الأستاذ المحاضر قد فشل فشلا تاما حتى فى إقناع « جهابذة » المنطق ، الذين أتيحت لهم فرصة حضور المحاضرة .

هذه الثورة ، فيما يختص بالتفرقة بين نوعين من الاستدلال — استدلال استنباطي وآخر استقرائي . ولم يحدث في أواخر القرن التاسع عشر ، أن بلغ الفكر التاريخي مرحلة من التطور يمكن أن تقارن بالمرحلة التي بلغتها العلوم الطبيعية في أوائل القرن السابع عشر ، ولكن هذا التطور لم يبتدئ بعد ، لكي يحدث الأثر المطلوب في هؤلاء الفلاسفة الذين يؤلفون كتباً عن المنطق .

والطابع الرئيسي الذي يتميز به الاستدلال في علوم الرياضة البحتة ، وهي الخاصة التي حاول المناطقة الإغريق صبها في قالب نظري ، حين صاغوا القواعد التي يقوم عليها القياس ، هو نوع من الجبرية المنطقية ، التي تلزم الشخص الذي يضع بعض الافتراضات العلمية ، أن ينتهي منها إلى افتراضات أخرى ما دام قد التزم بالأولى . والذي يضع هذه الافتراضات ، يتمتع بحرية الاختيار في اتجاهين : أولهما أنه لا يلتزم بمقدمة معينة أو افتراض علمي معين يبتدئ به (تلك حقيقة يُعَبَّر عنها من الوجهة الفنية بقولهم : « إن المقدمات الأولى للبرهنة الرياضية مقدمات لا سبيل إلى تبيان صدقها أو كذبها ») . وحتى إذا ما التزم بمقدمة معينة ، لم يزل يحتفظ بحريته في عدم الاسترسال في التفكير متى أراد ذلك . أما الذي لا يستطيع أن يفعله ، فهو أن يأتي بمقدمة الاستدلال ، ثم يسترسل في التفكير إلى أن ينتهي إلى نتيجة لا تتفق مع ما يجب أن ينتهي إليه القياس من نتيجة علمية .

أما فيما يسمى بالاستدلال « الاستقرائي » فلا يوجد مثل هذا الإجبار . تفصيل ذلك أن جوهر العملية الاستقرائية هو أننا متى جمعنا الظواهر التي شاهدناها جنباً إلى جنب ، واستطعنا أن ننتهي منها إلى وضع معين أو نتيجة معينة ، استطردنا إلى تطبيق هذه النتيجة في أفق غير محدود . مثلنا في ذلك كمثل الرجل الذي وضع بضع نقط على ورقة بيضاء من ورق المربعات ، ثم قال لنفسه : « هذه النقط التي رصدتها تصف صورة قطع مخروطي أو مكافئ » ثم استطرد قياساً إلى هذا في رسم أكبر عدد ممكن من القطوع

فى كل جهة من الجهتين . هذا هو الذى يوصف من الوجهة الفنية بقولهم « الانتقال من المعروف إلى غير المعروف » أو « من الجزئيات إلى الكليات[1] » ، والأمر الجوهرى فى هذا التفكير « الاستقرائى » — وهو الأمر الذى لم يتبينه هؤلاء الذين يضعون نظريات تنتظم مثل هذا التفكير — هو أن الخطوة التى نضفى عليها هذا الوصف ، لن تكون من قبيل العمليات التى نستطرد إليها بفعل الضرورة المنطقية . والمفكر الذى يلجأ إلى استخدامها حرٌّ من الوجهة المنطقية ، فى أن يستطرد أو لا يستطرد إلى هذه الخطوة . إذ لا يوجد فى هذه النتيجة أو الصورة التى انتهى إليها (عن طريق هذه المشاهدات التى قام بها هو أوغيره) ما يفرض عليه الاستطراد على هذه الصورة المتقدمة ، أو فى الحقيقة ، الاستطراد إطلاقاً . والسبب الحقيقى فى إغفال هذا الأمر الواضح كل الوضوح ، هو أن الناس قد أخذوا بسحر منطق أرسطو ، إلى الحد الذى جعلهم يفكرون بأنهم استطاعوا أن يتبنوا صلة وثيقة بين التفكير « الاستنباطى » والتفكير الاستقرائى » ، أكثر مما يبدو فى الحقيقة أو فى الواقع : ومعنى ذلك صلة بين العلوم الرياضية أو المنطقية البحتة ، وبين تلك العلوم التى تقوم على الملاحظة والتجربة : الواقع أن نقطة البدء فى الحالتين ، متى كنا بصدد شىء نريد التدليل على صدقه ، هو الخطوات الأولى التى اصطلح على أنها المقدمات . والذى يحدث فى الحالتين كذلك ، هو أن المقدمات تُثبِت صدق النتيجة ، ولكن بينما نجد فى علوم المنطق والرياضة البحتة ، أن من شأن هذه المقدمات Premises أن تفرض النتيجة ، بحيث تبدو هذه النتيجة ضرورة منطقية لا محيص عنها ، نجد فى العلوم التى تقوم على الملاحظة والتجربة ، أن من شأن هذه المقدمات تبرير النتيجة ولا شىء غير ذلك أى أنها تخول أى إنسان ، أن يعتقد فى صدقها متى أراد ذلك . فإذا ما قيل بأن هذه المقدمات ، « تثبت » صدق النتيجة ، فذلك لا ينصرف

(١) بتعبير أدق : من القضية الجزئية إلى القضية الكلية متى تجاوزنا مرحلة الإدراك الحسى .

إلى أن النتيجة ضرورية من الوجهة المنطقية ، وإنما هى نتيجة يمكن الأخذ بها — وهو المعنى الدقيق المعقول لكلمة « تثبت » (approuver : probare) مما لا حاجة بنا إلى إيضاح تفصيله .

فإذا قيل بأن إباحة الأخذ بهذه النتيجة من الوجهة العملية ، مثله كمثل غيره من ضروب الإباحة ، معناه فى الواقع الالتزام بالنتيجة التى تنتهى إليها قياساً إلى هذه المقدمات ، فما ذلك إلا لأن المفكر الذى يستعين بهذا الضرب من التفكير ، لا يعتقد أنه حرٌّ أو مقيد فى الاستطراد إلى النتيجة كما يشاء ، وإنما هو يجد نفسه مضطرا إلى هذا ، وإلى أن يسلك مسلكاً معيناً فيه ، تبعاً لأسلوب استقرائى خاص ، وتلك هى ضروب الالتزام ، التى إذا تصدينا للبحث فى تاريخها ، وجدنا مردها إلى بعض معتقدات خاصة بالطبيعة والله « سبحانه » الذى خلقها ، ولا معنى الآن للاستطراد أبعد من هذا فى تفصيل هذه النقطة فى هذا الكتاب . ولكن ربما لا يخرج بنا عن هذا البحث ، أن نضيف إلى ما قلناه ، أنها لو بدت على شىء من التناقض فى نظر بعض القراء ، فالسبب الوحيد فى هذا ، هو أن الحقائق قد طمست بفعل دخان ما كتب من قبيل الدعاية فى هذا الموضوع ، تلك الدعاية التى ابتدأت بحركة « الاستنارة » فى القرن الثامن عشر ، ثم استمرت نتيجة « للصراع بين الدين والعلم » فى القرن التاسع عشر ، واستهدفت نقد أصول الدين المسيحى لمصلحة ما افترض أنه « نظرة علمية إلى الكون المادى » ، وهى النظرة التى نعتمد عليها فى الواقع ، ولن يكون لها بقاء برهة واحدة بعد تحطيمها . ولو أنك صرفت النظر عن أصول الدين المسيحى ، لما كان هناك وازع يدفع رجل العلم للاستطراد فى تفكيره قياساً إلى الاستقراء ، ولو أنه استمر فى التفكير على هذا الأساس ، فما ذلك إلا لأنه على غير بينة منه ، يتبع تلك الأوضاع التى احترفتها أو اصطلحت عليها الهيئة الاجتماعية التى يعيش فيها .

٣ — الشهادة : سنجد قبل العرض لوصف الخصائص العلمية التى تميز

الاستدلال التاريخي من الناحية الإيجابية ، أنه من المجدى أن نبتدئ بالعرض لها من الناحية السلبية — بذلك نعرض لشيء طالما أخطأ الناس فى تقديره ، فزعموا أنه من قبيل الاستدلال التاريخي : تفصيل ذلك أن التاريخ دراسة مستقلة ، مثله فى ذلك كمثل أية دراسة علمية . فللمؤرخ الحق ، بل إنه ملزم فى نفس الوقت ، أن يفكر — استناداً إلى منهاج البحث الذى يتبعه فى دراسته لموضوعه — فى الحل الصحيح لكل مشكلة تعترضه فى طريق أبحاثه العلمية . وهو لا ينبغى عليه ، بل ليس من حقه أن يسمح لأى إنسان آخر ، أن يحمل عنه تبعة هذا التفكير . ولو أن إنساناً آخر كائناً من كان — يستوى فى ذلك المؤرخ الحاذق ، وشاهد العيان ، والشخص الذى هو موضع ثقة الإنسان الذى فعل الشيء الذى هو موضوع البحث ، أو حتى نفس الإنسان الذى فعل هذا الشيء — أعطاه صحيفة تحتوى على هذه الإجابة بصورة كاملة غير منقوصة ، فكل ما يستطيع عمله هنا هو أن يرفضها . وليس ذلك اعتقاداً منه بأن مخبره هذا يحاول تضليله ، أو أنه هو نفسه قد ضلل به ، ولكن لأنه لو قبلها ، لكان معنى ذلك أنه تخلى عن استقلاله كمؤرخ ، وأباح لإنسان آخر أن ينجز له ما كان حقاً عليه ، لو أنه كان مؤرخاً من النوع العلمى ، أن ينجزه لنفسه . ولا حاجة بى لأن أقدم للقارئ برهاناً على صدق عبارتى هذه ، لأنه لو كان على علم بشىء من أبحاث التاريخ ، لتبين صدق كلامى هذا استناداً إلى تجاربه الخاصة . فإذا لم يكن يعرف أن هذا صدق ، كان معنى ذلك أنه لا يعرف قدراً كافياً عن التاريخ ، يمكنه من الاستفادة من هذا البحث ، وخير ما يعمله هو أن يعكف على القراءة فى الحال .

وإذا ما قبل مؤرخ إجابة كاملة عن سؤاله تقدم له بها شخص آخر ، كان هذا الشخص هو حجته فى الموضوع ، وكان القول الذى أدلى به هذا الشخص « الحجة » فى الموضوع ، والذى قبـــله المؤرخ هو الشهادة "Testimony" . وطالما زين للمؤرخ ، أن يقبل ما قاله الحجة فى الموضوع ،

ويسلم به على أنه حكم تاريخى صادق ، كان من الواضح أنه لم يعد مؤرخاً ، ولكننا لا نعرف له اسما آخر .

ولكنى لا أقصد بهذا أن الشهادة لا ينبغى أن تقبل إطلاقاً . فالذى يحدث فى الحياة العملية فى كل يوم من الأيام ، هو أننا نقبل – ونحن على حق فى هذا – الأنباء التى تأتينا من قبل أناس آخرين ، نعتقد أنهم على بينة من الأمور ، وأنهم صادقون فيما يقولون ، بل ولدينا من الأسباب ما يحملنا على هذا الاعتقاد . كذلك لست أنكر ولو أنى لا أؤكد ، أنه قد توجد هناك بعض الحالات ، كمثل الحالات التى نعتمد فيها على الذاكرة مثلا ، والتى يذهب فيها قبولنا للشهادة إلى أبعد من مجرد الاعتقاد ، فيكون بمثابة المعرفة الحقة . ولكن الذى أذهب إليه هو أن مثل هذه الشهادة ، لن تكون من قبيل المعرفة التاريخية ، لأنها ليست من قبيل المعرفة العلمية . . أقول ليست هذه من قبيل المعرفة العلمية ، لأنها لا يمكن أن تدعم استناداً إلى الأسس التى تقوم عليها ، فإذا ما وجدت مثل هذه الأسس ، لم تصبح القضية التى نحن بصددها قضية شهادة . أى أن « الشهادة » متى استندت إلى دليل ، لم يعد قبولنا لها قبولا لشهادة من نوع الشهادات التى نعرفها ، وإنما هو إثبات صدق شىء استناداً إلى دليل قائم هو المعرفة التاريخية .

٤ – المقتطفات : وهناك نوع من التاريخ يعتمد اعتماداً كلياً على شهادة الثقاة ، وأجد كما قلت أن هذا لا يعتبر من قبيل التاريخ إطلاقاً ، وإن كنا لا نجد اسما آخر نضفيه عليه . إن الطريقة التى يسير عليها هذا التاريخ ، تبتدئ بتحديد الموضوع الذى نريد أن نعرف عنه شيئاً ، ثم نعمد إلى البحث عما ورد عن هذا الموضوع ، سواء أكان هذا كتابة أم مشافهة ، قصد به أن يكون منسوباً لمن ساهموا فى هذه الأحداث فعلا ، أو إلى شهود عيان شاهدوها فعلا ، أو إلى أشخاص يعيدون ما قاله لهم هؤلاء الذين ساهموا فى الأحداث ، أو الذين شاهدوها أو قاله لهم مخبروهم ، أو هؤلاء الذين أخبروا

من أخبرهم وهكذا . ومتى وجد المؤرخ فى مثل هذا البيان ، شيئاً يتصل بموضوعه ، اقتبس هذا الشيء وأدمجه فى موضوعه . بل قد يكون اضطر إلى ترجمته ، وأعاد صياغته فى أسلوب يعتقد أنه يناسب الموضوع . والذى يحدث كقاعدة عامة ، متى توفرت لديه المصادر أو البيانات التى يستطيع أن يستقى منها ، هو أن يجد بيانا منها يختلف فى روايته عن آخر ، فيعمد فى مثل هذه الحالة إلى إدماج هذين البيانين أو البيانات كلها فى الصورة التى يخرجها هو . سيجد فى بعض الأحيان أن بيانا من هذه البيانات ، يتناقض مع الآخر ، وهو فى هذه الحالة ما لم يستطع التوفيق بين هذين المتناقضين ، لا بد أن يقرر التغاضى عن أحدهما . وهو إجراء — لو آن لمثل هذا المؤرخ ضميرا — لاستتبعه أن يتناول بالنقد والتحليل هذين المصدرين المتناقضين ، ونصيب كل منهما من ثقة يمكن أن تنسب إلى أقواله . وقد يجد فى بعض الأحيان ، أن أحد هذه المصادر ، أو أن هذه المصادر كلها تخبره بحديث لا يستطيع أن يصدقه إطلاقا — حديث يحمل طابع الخرافات والأقاويل التى سادت فى عصر هذه الراوية التاريخى ، أو المجتمع الذى يعيش فيه ، والتى لا يمكن أن تسيغها عقلية جيل مستنير ، وهو لذلك يحذفها .

والتاريخ الذى يقوم على اقتباس وجمع أقوال مستقاة من مصادر مختلفة ، سأطلق عليه « المقتطفات » . وأعود فأكرر أن هذا ليس من قبيل التاريخ إطلاقاً ، لأنه يقصر دون استيفاء الشروط الجوهرية للعلم . ولكن ظل هذا هو نوع التاريخ السائد حتى عهد قريب . كذلك نجد أن جزءاً كبيراً من التاريخ الذى ما زال يقرؤه الناس حتى اليوم ، وحتى جزءا كبيراً من التاريخ الذى يكتبه المؤرخون اليوم من هذا الطراز . . وأجد نتيجة لهذا ، أن هؤلاء الذين يعلمون قليلا عن التاريخ (وربما ما زال بعضهم يمضى فى قراءة هذه الصحائف بالرغم من دواعى الأخير) سيجيبون على الفور « لماذا تنفى عن هذا الإنتاج صفة التاريخ ، إنه هو التاريخ بعينه :

بل إن جمع المقتطفات هي الطريقة المتبعة في كتابة التاريخ" وذلك هو السبب في أن التاريخ ليس بعلم ، بل إن تلك حقيقة يعرفها الناس جميعاً ، بالرغم مما يسوقه هؤلاء المؤرخون المحترفون من ادعاءات لا أساس لها ، أولئك الذين يضخمون المهمة الملقاة على عاتقهم » . ولذلك سأعرض في إيجاز للأدوار التي مرت فيها طريقة جمع المقتطفات هذه كأساس للتاريخ .

كانت طريقة جمع المقتطفات هذه هي أسلوب البحث التاريخي الوحيد ، في العهد الإغريقي الروماني الأخير أو العصور الوسطى . ولقد اتبعت هذه الطريقة في أبسط صورها . . تفصيل ذلك ما دأب عليه المؤرخ من جمع الأقوال التي صدرت عن الرواة ، سواء أكانت هذه شفوية أم مكتوبة ، وإخضاعها كلها لحكم يصدره هو شخصياً ، يقرر مدى ثقته فيها ، ثم جمعها كلها للنشر . بذلك يكون المجهود الذي بذله في هـذا الصدد ذا شقين ؛ أحدهما يتعلق بصياغة المادة ــ ذلك هو عرض الموضوع في صورة مرتبطة متماسكة ونوع من القصص المقنع ــ والشق الثاني يتعلق بالأسلوب البياني ــ لو أبحت لنفسي استعمال هـذه الكلمة ــ للإشارة إلى أن معظم مؤرخي العصور القديمة والوسطى استهدفوا الدفاع عن قضية ــ غالباً ما كانت من نوع القضايا الفلسفية أو السياسية أو التي تتعلق بأصول الدين .

ولم يحدث إلا في القرن السابع عشر ، حين اكتمل إصلاح أو تنقيح مناهج البحث في العلوم الطبيعية بعد العصور الوسطى ، أن ابتدأ المؤرخون في التفكير في ضرورة إصلاح أو تنقيح مناهج البحث التاريخي : حينئذ ظهرت حركتان جديدتان في منهاج البحث التاريخي ، انصرفت الأولى إلى دراسة علمية تحليلية لما ورد عن الثقاة الرواة ، تستهدف تحديد مبلغ رواياتهم من الصدق ، وبصفة خاصة ، دراسة الأسس التي يمكن أن تحدد

مدى هذا الصدق والاعتماد عليه . . أما الثانية ، فكانت تستهدف توسيع نطاق المصادر الرئيسية للتاريخ ، وذلك عن طريق الاستفادة من المصادر غير المكتوبة ، كالعملات والحفر أو الكتابات المنقوشة على الجدران والمخلفات الأثرية التى ظلت حتى هذا العهد ذات أهمية ، لا للمؤرخين ، ولكن للذين يجمعون مخلفات القديم البائد .

ولكن الحركة الأولى من هاتين الحركتين ، لم تتجاوز حدود المادة التاريخية التى تقوم على جمع المقتطفات ، وإن تكن قد دأبت على تغيير ما تميزت به من طابع . . وما إن فَهِمَ الناس أن قول مؤرخ معين لا ينبغى أن يُقْبَلَ على أنه حقيقة تاريخية ، من دون بحث علمى دقيق للمدى الذى يمكن أن يصدق عنده المؤلف بصفة عامة ، وتصدق الرواية التى جاء نقلا عنه بصفة خاصة ، حتى اختفت كلمة « الثقاة » فى الرواية ، فلم تعد تظهر فى لغة منهاج البحث التاريخى ، أو مصطلحاته ، إلا فيما يختص باستعمالها فى المعنى العتيق البالى ؛ لأن الشخص الذى صدرت عنه الرواية ، لم يعد من الآن فصاعدا ، يعتبر المصدر الذى تؤخذ كلمته على أنها القول الفصل فى الموضوع — الأمر الذى نعنيه بقولنا « الثقاة فى الرواية » التاريخية . . وإنما نظر إليه باعتباره فرداً تَطوَّع ، فوضع نفسه موضع الشاهد الذى يناقش فى أقواله ، وهو فى ساحة القضاء . والوثيقة التى كانت هى الحجة فى الموضوع حتى هـذا الوقت ، أصبحت تحمل طابعاً خاصاً جديداً ، ربما صدقت عليه كلمة « مصدر تاريخى » source ، وتلك كلمة لا يعدو ، أن يكون معناها أن الوثيقة التى تحتوى على ما قيل فى هـذا الموضوع أو ذلك ، بمعزل عن أية فكرة توحى بقيمة هذه الوثيقة من الوجهة التاريخية . أى أن الوثيقة محل بحث "sub judice" ، وأن المؤرخ هو الشخص الذى يناط به الحكم على قيمتها .

هذا هو التاريخ الذى يقوم على النقد والتحليل ، على النحو الذى كتب

ابتداء من القرن السابع عشر ، وعلى نحو ما اعترف به رسمياً في القرن التاسع عشر ، حين وصف بأنه طابع القدسية قد أضفِيَ على الوعي التاريخي . . وهنا نسوق ملاحظتين على هذا العرض :

أولاهما : أن هذه الطريقة كانت وما زالت ، لم تخرج عن طريقة جمع المقتطفات في صورة من الصور . وثانيتهما : أنها كانت فعلا ومن حيث المبدأ ، قد استبدل بها طريقة أخرى تختلف عنها كل الاختلاف .

١ — إن المشكلة التي نجد لها حلا في النقد التاريخي ، مشكلة لا تهم إنساناً غير الإنسان الذي يمارس فعلا طريقة كتابة التاريخ بوساطة جمع المقتطفات ، تستند هذه المشكلة إلى افتراض سابق ، هو أننا قد وجدنا في بعض المصادر بعض الأقوال أو الفقرات ذات المساس بالموضوع الذي نعرض له بالبحث . والمشكلة هي : هل ندمج هذه الأقوال أو الفقرات في القصص الذي نكتبه ، أو نعدل عنها ؟ الواقع أن أساليب البحث التي اصطلح عليها النقد التاريخي ، قد افتُرِضَ أنها تحل هذه المشكلة بطريقة من طريقتين : الطريقة الإيجابية أو الطريقة السلبية . . تقول الأولى إن الفقرات قد تصلح للإبقاء عليها في «كشكول» المقتبسات ، أما الثانية فتقذف بها في سلة في المهملات .

٢ — ولكن كثيراً من المؤرخين في القرن التاسع عشر وحتى القرن الثامن عشر ، كانوا على بينة من أن المشكلة خرافية . . لقد أصبح معروفاً حينئذ ، أنك لو وجدت في مصدر من المصادر التاريخية بياناً لا تستطيع لسبب من الأسباب أن تقبله ، لأنه لا يصدق بحذافيره ، فليس هذا مبرراً لرفضه بدعوى أن ليست له قيمة .. قد يكون هذا البيان أسلوباً ، بل ربما كان من أقيم الأساليب التي اصطلح عليها الزمن الذي كتب فيه هذا البيان — للتعبير عن شيء لم تستطع أنت فهم معناه لجهلك بهذه الأساليب التي اصطلح عليها .

لقد كان « ڤيكو » أول من أشار إلى هذه النقطة فى مقدمة القرن الثامن عشر . . لا جدال فى أن ألمانيا ، موطن التاريخ الذى يقوم على « النقد التحليلى» فى أواخر القرن الثامن عشر ومقدمات القرن التاسع عشر ، لم تفطن إلى أهمية إنتاج « ڤيكو » بالشكل الذى كان ينبغى أن يكون عليه . ولكنه على أية حال لم يكن أمرا مجهولا هناك ، إذ الواقع هو أن علماء من الألمان ، أولى أهمية بالغة مثل «ف . ا . ولف » ، قد اقتبسوا بعض آرائه . . والآن يتضح لأى قارئ عرض لما قاله « ڤيكو » ، أو لوثيقة تحمل بعض آرائه ، أن أهم ما يقال بصدد أى بيان ورد فى مصدر تاريخى ، ليس هو صدق أو كذب هذا البيان ، ولكن ما ينطوى عليه من معنى . . فإذا ما تساءلت عن معناه ، كان ذلك تخطياً مباشراً لأسلوب البحث التاريخى ، الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، إلى أسلوب آخر لم يدوّن فيه التاريخ استناداً إلى الشهادة ، التى تضمنتها أوثق المصادر ، ولكن استناداً إلى ما استطعت أنت أن تنتهى إليه من نتائج .

فالتاريخ الذى يقوم على النقد والتحليل ، أمر ذو أهمية للطالب الذى يعرض لمنهاج البحث التاريخى اليوم ، باعتباره الصورة النهائية « للتاريخ » ، الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات عشية زواله ، وهنا لن أعرض لذكر أى مؤرخ بالذات أو أى إنتاج تاريخى بالذات ، عنواناً على انتهاء آخر طابع لتاريخ كتب استناداً إلى هذه الطريقة السالفة ، ولكن أقول إن أى مؤرخ (لو حدث أن وجد هذا المؤرخ) يدأب على استعمال هذه الطريقة ، أو أى إنتاج تاريخى صيغ على أساس هذه الطريقة وحدها ، لابد أن يحمل طابع قرن مضى على الأقل .

هذا هو شأن حركة من الحركتين اللتين بعثتا التاريخ بعثاً جديداً فى القرن السابع عشر . . أما الحركة الأخرى ، ونعنى بها الحركة الأثرية ، فقد كانت على تناقض تام مع الأسس التى تقوم عليها طريقة جمع المقتطفات ،

وكان من الممكن أن تظهر فى حالة واحدة فقط ، هى حالة زوال هـذه الأسس . ولا حاجة بنا إلى معرفة يقينية بالعملات والنقوش ، لنتبين أن ما تحمله من بيانات ، لا يمكن أن تكون محل ثقة لا يتسرب إليها التناقض ، وأن قيمتها فى الحقيقة مقيسة بالدعاية ، أكثر مما هى مقيسة بما يمكن أن تنطق به من حقائق . . ومع ذلك ، فلهذه الأشياء قيمة تاريخية خاصة بها ، لأن « للدعاية » أيضاً تاريخاً .

ولكن أن أحداً من القراء ، ما زال يفكر بأن التاريخ على النحو الذى يُكتب به الآن ، ما زال يعتمد على طريقة جمع المقتطفات ، وكان على استعداد لأن يتحمل بعض المشقة رغبة منه فى التدليل على صدق دعواه ، لتعيّن عليه أن يعرض لتاريخ اليونان حتى آخر حرب البلوبونيز (وهو المثل الذى انتقيته اعتقاداً منى بأنه نهض دليلا على صدق دعواه ، إذ الواقع هو أن هيرودوت وثيوسيديديس يظهران فى هذا السياق على أنهما الحجة فى الموضوع إلى درجة لا تحتمل الشك) ، ثم يعمد إلى مقارنة تفصيلية بين ما كتبه « جروتيوس » فى هذا الموضوع ، وما جاء خاصاً به فى تاريخ كمبردج القديم : فليضع خطاً تحت كل عبارة فى كل كتاب من الكتابين وسيجد لها أصلا فى الصورة الأصلية لهيرودوت أو ثيوسيديديس . ومتى استطاع أن يلم بأطراف الموضوع على هذه الصورة ، أصبح على بيّنة من أنه قد تعلم شيئاً عن مدى ما أدخل على منهاج البحث التاريخى من تغيير ، إبان القرن الأخير .

٥ ــ الاستدلال التاريخى : قلنا فى البند الثانى إن البرهان ، إما أن يأتى نتيجة حتمية منطقية ، كما هى الحال فى علوم الرياضة البحتة ، حيث يعرض الاستدلال بصورة تجعل من العسير إثبات المقدمات من دون إثبات النتيجة فى نفس الوقت ، وإما أن يكون من النوع الممكن المحتمل[١] فحسب ،

---

(١) سبقت الإشارة التفصيلية إلى هذا حين قلنا ، إن التدليل فى المنطق والرياضة البحتة =

كما هى الحال فى العلوم « الاستقرائية » حيث كل ما يستطيعه البرهان ، هو أن يعطى المفكر مبرراً للقول بصدق النتيجة مع التسليم بأنه راغب فى ذلك ». والبرهان الذى يستند إلى الاستقراء ، وينتهى إلى نتيجة سلبية ، لابد أن يفرض علينا هذه النتيجة ، أى أنه لا يبيح لنا إطلاقاً أو للمفكر ، أن يثبت صدق النتيجة التى يريد إثبات صدقها . . أما فى حالة النتيجة الإيجابية ، فإن تكون هذه النتيجة إلا مجرد احتمال من الممكن أن نأخذ به ».

فلو قصد بالتاريخ أن يعتمد على طريقة جمع المقتطفات ، فالنوع الوحيد من البرهان الذى يعرفه المؤرخ هو النوع الأخير ، لأن المؤرخ الذى يعتمد على طريقة المقتطفات ، لا يجد أمامه إلا مشكلة واحدة ، هى التى يمكن أن تحل استناداً إلى برهان من أى نوع كان . . تلك هى مشكلة قبول أو رفض شهادة ذات مساس بالموضوع الذى يعرض لدراسته ، ونوع البرهان الذى يستند إليه فى حل مشكلة من هذا النوع ، هو بالطبع النقد التاريخى . فلو أن هذا النقد انتهى به إلى نتيجة سلبية ، أى لو كان البيان الذى ورد ، أو كان مؤلفه لا يبعث على الثقة ، لكان هذا حائلا بينه وبين قبوله ، مثل ذلك مثل النتيجة السلبية فى برهان استقرائى (خذ مثلا على ذلك نتيجة تثبت أن أحداثاً من هذا النوع الذى يعنى بدراسة تحدث فى حالة غياب هذا النوع من الحوادث التى يأمل أن يجد فيها أسباباً للأحداث الأولى) إذ تحول بين العالم الذى يعتمد على الاستقراء وبين أن يثبت صدق النظرية التى يريد إثبات صدقها . . ولو أن النقد انتهى به إلى نتيجة إيجابية ، لكان أقصى ما يمكن أن يصل إليه عن هذا الطريق ، هو أن لا تناقض بين النتيجة والمقدمات . ».

= **A'priori** يعتمد على قوانين الفكر البحتة ، بدون إشارة إلى الكون المادى ؛ ولذلك نصل إلى نتائج مؤكدة **Certitude** « بخلاف التدليل فى منطق الاستقراء العلمى **"The logic of scientific induction"** وهو الذى ينتهى بنا إلى نتيجة احتمالية » **"Treatise on scientific probability"** (سوزان ستينجز لندن ١٩٣٠) .

تفصيل ذلك أن النتيجة الإيجابية فى الواقع ، لن تعدو ، أن تكون أن الرجل الذى أدلى بالبيان لم يعرف عنه الجهل أو الخداع ، كما أن البيان نفسه لايحمل طابعاً ينطق بأنه كاذب . . ومع ذلك كله فقد يكون كاذباً ، وقد يكون المصدر الذى أدلى بهذا البيان ، ولو أنه بصفة عامة يتمتع بسمعة طيبة لأنه من أولى العلم ، ومن المشهود لهم بالنزاهة ، قد وقع فى هذا الموضوع فقط ، فريسة لأنباء خاطئة عما حدث ، أو سوء فهم لما حدث ، أو لرغبة من جانبه تحدوه للكتمان أو تشويه ما عرف ، أو اعتقد بأنه القول الصدق فى الموضوع .

ورغبة فى تفادى ما قد يحدث من سوء فهم فى هذا السياق ، يجدر بنا أن نضيف إلى ما قلناه ، ما قد يدور بخلد إنسان ، من أن هناك مشكلة أخرى تصادف المؤرخ الذى يعتمد فى أسلوبه على طريقة جمع المقتطفات ، بالإضافة إلى هذا النوع من المشاكل الذى يختص بقبول أو رفض شهادة معينة : ذلك النوع الذى يجب أن يلتمس له حل عن طريق غير طرق النقد التاريخى ، هذه المشكلة الأخرى التى نشير إليها ، تتعلق بالنتائج التى تستتبع قبوله شهادة معينة ، أو التى تترتب على قبوله شهادة معينة فيما لو قرر هذا . ولكن هذه المشكلة لا تتعلق بالتاريخ الذى يقوم على طريقة « جمع المقتطفات » بصفة خاصة ، وإنما هى مشكلة قد تنشأ فى التاريخ أو فى القصص الذى يشبه التاريخ من أى نوع كان ، بل قد تنشأ فى العلم أو فى البحوث ذات الشبه بالعلم . تلك هى المشكلة العامة التى تتعلق بالتنقيح التى تستتبع التسليم بشىء ؛ فإذا ما حدثت فى التاريخ الذى يقوم على جمع المقتطفات ، كانت بالرغم مما قلنا ، ذات طابع خاص تتميز به . فلو حدث أن عثر المؤرخ على فقرة من الفقرات ، يريد أن يقتبسها استدلالا على صدق واقعة معينة ، ثم اتضح له أن التسليم بهذه الفقرة ، لا بد أن يستتبعه التسليم بكل ما تضمنته من نتائج ، فالذى يستطيعه المؤرخ فى هذه الحالة ، ما دام الاستدلال الأول لم يخرج عن مجرد الاحتمال أو الجواز ، هو أن يسلم بما يتبعه من نتائج على أنها من قبيل الاحتمال .

أو الجواز أيضاً . لأنه لوكان قد اقترض بقرة جاره فقط ، وتصادف أن كان لهذه البقرة عجل فى حقله ، لما كان له أن يدعى ملكيته لهذا العجل . نريد أن نقول إن أية إجابة للسؤال : هل يضطر المؤرخ الذى يعتمد على طريقة جمع المقتطفات ، إلى قبول شهادة معينة ، أو هل يجوز له ذلك مجرد جواز ؟ لا بد أن تقترن بإجابة أخرى عن السؤال : هل يضطر إلى قبول ما يستتبع الشهادة من نتائج ، أو أن قبوله لها جائز لا أكثر ولا أقل ؟

وقد قيل إن التاريخ ليس علماً بالمعنى الدقيق . والذى أفهمه من هذه العبارة هو أن البرهان التاريخى فى وقعة ما ، أو بصدد حادثة ما ، لا يستتبعه صدق النتيجة على أنها ضرورة منطقية أو رياضية ، كما هى الحال فى علوم الرياضة البحتة ، أو هم يريدون أن يقولوا إن الاستدلال التاريخى ، احتمالى أو جوازى لا يفرض النتيجة فرضاً (كما هى الحال فى المنطق والرياضة البحتة) . أو هم يقصدون ما عبر عنه بعض الناس تعبيراً غامضاً ، من أن التاريخ لا يأتينا بيقين أبداً ، وإنما بآراء أو أحكام هى من قبيل الاحتمال (الذى قد يصدق وقد يكذب) . وهناك كثير من المؤرخين ، الذين شبوا فى هذا الجيل الذى يعيش فيه المؤلف ، وفى عصر اعتقد فيه المستنيرون بصدق هذا المثل ، (وهنا لا أذكر فئة قليلة مستنيرة قد سبقت وقتها فى التفكير) لا بد أن تأخذهم الدهشة البالغة حين يكتشفون لأول مرة ، أن هذا القول لا ينطوى على صدق إطلاقاً ، وأنهم فى الحقيقة كانوا يعرضون فى أبحاثهم لبرهان تاريخى لا مجال فيه لأحكام يمليها الهوى ، بل لا يحتمل نتيجة أخرى بديلا عن النتيجة التى انتهى إليها ، وإنما أثبت صدق النتيجة بشكل قاطع ، مثله فى ذلك مثل البرهان الرياضى . كما أن كثيراً من هؤلاء لا بد أن يشعروا بالصدمة ، حين يكتشفون عن طريق التفكير ، أن المثل لم يكن بالتحديد خطأ ينصب على التاريخ — التاريخ على الصورة

التى كانوا يمارسونها ، أى علم التاريخ — ولكن يصدق على شىء آخر هو التاريخ الذى يقوم على جمع المقتطفات .

ولو أن أحداً من القراء أراد أن يثير هنا نقطة تتعلق بأسلوب البحث فاحتج بأن مشكلة فلسفية كان يجدر إذن أن تُحل عن طريق البرهنة ، قد عولجت بطريق غير مشروع ، فسُلِّم بها عن طريق إسنادها إلى أحد المصادر الحجة فى الرواية ، ثم أردف احتجاجه هذا بأن تحدانى بالقصة القديمة القيمة عن رجل قال « إنى لست أعرض برهاناً أدلل على صدقه ، وإنما أروى رواية » فالذى أجيب به هنا ، هو أن الاستشهاد فى محله ، ذلك أنى هنا لا أتعمد البرهنة أو التدليل ، وإنما أخبره إخبارا .

فهل أكون مخطئاً فيما ذهبت إليه ؟ إن المشكلة التى أعرض لحلها هى : هل النتيجة ، التى ينتهى إليها استدلال من النوع الذى نجده فى التاريخ العلمى — بمعزل عن التاريخ الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، نتيجة « تحتمها الضرورة المنطقية » ، أم هى نتيجة يجوز أو لا يجوز الأخذ بها ؟ هب أن السؤال لا يتعلق بالتاريخ وإنما يتعلق بالرياضيات . . هب أن إنساناً أراد أن يعرف ، هل البرهان الذى ساقه إقليدس على ما سمى بنظرية فيثاغورس ، يفرض على الإنسان الاعتراف بأن المربع المنشأ على الوتر يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين ، أو هو يجيز ذلك الاعتراف مجرد جواز لا أكثر ولا أقل ؟ . إنى هنا أعرض للموضوع مجرد عرض ، ولكنى أجد شيئاً واحدا يجب أن يصدر عن الرجل العاقل فى هذا الموقف . . عليه أن يحاول العثور على شخص بلغ مستواه من الثقافة الرياضية حد دراسة إقليدس الجزء الأول الفصل ٤٧ ، ثم يسأله الإجابة عن هذا السؤال .. فإذا لم يقتنع بإجابة ، فليسأل عن أناس آخرين أولى ثقافة رياضية أيضاً ويسألهم ، فإذا لم يقتنع بأحد من هؤلاء جميعاً ، فما عليه إلا أن يعتمد على نفسه وينصرف إلى دراسة عناصر هندسة الأشكال المستوية .

ولكن الشيء الوحيد الذى لن يقدم على عمله ، لو أنه كان رجلا على شيء من الذكاء .. هو أن يقول « هذا سؤال فلسفى ، والإجابة الوحيدة المقنعة عليه هى إجابة فلسفية » . إنه يستطيع أن يسمى هذه الإجابة كما يشاء ، ولكنه لن يستطيع أن يغير من الحقيقة الواقعة ، وهى أن الطريق الوحيد الذى نقيس به سداد برهان ما أو خطأه ، هو أن يتتبع خطوات هذا الضرب من التدليل بنفسه ، ثم يرى مايمكن أن ينتهى إليه . والشيء الثانى الذى يستطيع أن يعمله ، هو أن يستنير برأى من سلكوا هذا الطريق أنفسهم .

٦ ــ نظريات مختلفة تنتظم التاريخ (التاريخ من زوايا مختلفة) : (Pigeon-holing)

والمؤرخون الذين اعتمدوا فى كتابة التاريخ على طريقة جمع المقتطفات ، وسئموا من جراء ما دأبوا عليه من نقل أقوال الرواة ، ثم حدتهم الرغبة المحمودة فى الاستفادة من ذكائهم فى دائرة أوسع ، عكفوا على إشباع رغبتهم هذه ، عن طريق ابتكار طريقة جديدة أو أسلوب جديد ، هو تكييف ألوان المعرفة التاريخية تكييفاً يخضع فى نواحيه لوجهات نظر معينة . . هذا هو الأصل الذى تُرَدّ إليه كل الأساليب والنظريات التى أمكن للتاريخ ، بفضل مادته السلسة المرنة ، من أن يتكيَّف بها المرة تلو المرة ، على يد رجال أمثال « ڤيكو » ، الذى كيَّف التاريخ فى صورة دورات تاريخية تستند إلى أسس فكرية ابتدعها الإغريق والرومان ، « وكانت » الذى اقترح « تاريخاً للعالم من وجهة النظر العالمية » ، ثم «هيجل» الذى حذا حذو الفيلسوف «كانت» فى تصويره لتاريخ العالم ، على أنه المراحل التطورية التى تنتظم تحرير العقلية البشرية ، « وكومت وماركس » الرجلان العظيمان اللذان تتبعا خطوات الفيلسوف « هيجل » كل بطريقته الخاصة . . وهكذا ، حتى « فلندر زبترى » و « أسولد شبنجلر » و« أرنولد توينبى » فى عصرنا هذا ــ هؤلاء الذين يميلون الى « ڤيكو » أكثر من ميلهم إلى « هيجل » .

وهذه النزعة نحو ابتداع نظرية واحدة تنتظم فروع التاريخ كلها [وليست هذه مجرد طريقة تنتظم سجل الحوادث فى الترتيب الزمنى فحسب ،

ولكنها طريقة كيفية (qualitative) ، بمعنى أن الفترات فيها ذات الطابع الخاص القاطع ، الذى تتميز به فترة عن أخرى ، تتعاقب الواحدة تلو الأخرى بالترتيب الزمنى ، طبقاً لنظام أو صورة يمليها التفكير المجرد بوصفها ضرورة منطقية . أو أنها قد تفرض نفسها على عقولنا لأنها تتكرر بصورة لا تنقطع ، أو لهذين السببين مجتمعين] ظاهرة يرجع تاريخها إلى القرن التاسع عشر ، ولو أننا لم نشهدها إلا أخيراً فى القرن العشرين ، وقبل ذلك بفترة كبيرة فى القرن الثامن عشر ، بصرف النظر عن فترات أخرى متقطعة بدت فيها هذه الظاهرة قبل ذلك . الواقع أن هذه الظاهرة ترجع إلى الفترة التى بدأت تتضاءل فيها فكرة التاريخ الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، فى الفترة التى بدأ فيها الملل من جانب الناس نحو اتباع هذه الطريقة ، ولكنهم لم يكونوا قد عدلوا عنها بعد . . وهذا هو السبب فى أن الذين انصرفوا إليها كانوا بصفة عامة على درجة كبيرة من الذكاء وأولى موهبة تاريخية ، ولكنها موهبة انحرفت وتصدعت بفعل القيود التى تفرضها طريقة جمع المقتطفات لكتابة التاريخ .

وهذه الحالة التى عرضنا لها آنفاً ، قد تميزت بما وصفها بعضهم بقوله ، إن تكييف التاريخ على هذه الصورة « يسمو به إلى مرتبة العلم » . لقد كان التاريخ ، على نحو ما وجدوه أمامهم ، تاريخاً دوّن على أساس جمع المقتطفات . وواضح أن مثل هذا التاريخ ، لم يكن من قبيل العلم ، لأنه لم يكن بحثاً مستقلا ، ولا هو يقوم على شيء من الابتكار ، وإنما كان عبارة عن تداول روايات الثقاة بين إنسان وآخر بالصورة الواردة لا تغيير فيها . . وكان هؤلاء على بينة من أن التاريخ ينبغى أن يكون شيئاً أكثر من هذا : قالوا إنه بحث قد يستوفى ، بل ينبغى أن يستوفى ، خواص العلم ، ولكن كيف السبيل إلى هذا ؟ : هنا برزت فكرة الشبه بين البحوث التاريخية ، وبين العلوم الطبيعية ، فزين لهم الاستعانة بها . وكانت ثمة فكرة سائدة منذ عهد

« باكون » ، تذهب إلى العلوم الطبيعية ، تبتدئ بجمع الحقائق ، وهى خطوة تعقبها صياغة النظريات ، ومعنى هذا الاستطراد فى تطبيق هذه الصورة التى استطاعوا أن يتبينوها فى الحقائق التى جمعوها أولا . هذا حسن جداً ، فلنجمع جميع الحقائق التى يعرفها المؤرخون ، ثم نتتبع ما يمكن أن ترسمه هذه الحقائق من أوضاع أو صور ، ثم نستطرد فى تطبيق هذه الصور وتكييفها فى صلب نظرية تنتظم تاريخ العالم .

ولم يكن هذا بالجهد الشاق إطلاقا لإنسان ذى عقلية نشطة تسيغ المجهود الشاق . . إذ الواقع أنه لم تكن هناك حاجة إلى جمع كل الحقائق التى يعرفها المؤرخون . فقد وجد أن أية مجموعة من الحقائق ، تبرز معالم التاريخ فى محيطه الواسع . كما أن الاستدلال على وجود مثل هذه الصور فى الماضى السحيق الذى لا نعرف عنه إلا قدراً ضئيلا من الأنباء ، وكذلك الاستدلال على وجودها فى المستقبل الذى لا قبل لنا بمعرفته ، من شأنه أن يضفى على المؤرخ « العلمى » الشعور بقوة مركزه ، إلى الحد الذى أنكرته عليه طريقة جمع المقتطفات فى كتابة التاريخ . فبعد تعلمه الاعتقاد بأنه بوصفه مؤرخاً ، لا قبل له بمعرفة شيء لم يلقنه عن طريق الثقاة فى رواية الحوادث ، اكتشف الآن أن هذا الدرس — على نحو ما تخيل — كان من قبيل التضليل ، وأنه عن طريق تحويل التاريخ إلى « علم » يستطيع أن يتثبت لنفسه دون غيره ، من أشياء كتبها عنه هؤلاء الرواة ، أو على الأقل عجزوا عن إدراكها .

ولكن هذا كان من قبيل الوهم ، إذ الواقع هو أن قيمة أى تكييف للتاريخ من هذا النوع — لو قصدنا « بالقيمة » هنا قيمتها كوسيلة للكشف عن حقائق تاريخية صادقة ، لا يمكن التثبت منها عن طريق تفسير المصادر التاريخية — لا تساوى شيئاً إطلاقاً ؛ لذلك لن نجد لتاريخ نُسِّق على هذه الصورة قيمة علمية أبداً ، والسبب فى ذلك أنه لا يكفى « للعلم » أن يكون

دراسة مستقلة أو ابتكارية ابتداعية ، وإنما ينبغي أن يقوم على تدليل سديد أو موضوعي . . وينبغي أن يفرض نفسه كدراسة « حتمية » على أى قارىء مقتدر يرتضى التفكير فى الأسس التى قام عليها ، ويفكر لنفسه فى النتائج التى يمكن أن ينتهى إليها البحث . . وهذا الهدف هو ما لم يستطع تحقيقه أى تكييف للتاريخ صيغ استناداً إلى الأسس السابقة ، لأنها جاءت كلها وليدة نزوات لا ضابط لها . ولو أن لوناً واحداً من ألوان التاريخ ، الذى كيِّف على هذا الأساس ، قد قبله عدد كبير من الأشخاص ، بالإضافة إلى الشخص الذى ابتكره ، فليس مرد ذلك إلى ما انطوى عليه من تدليل سديد علمى ، ولكن السبب فى ذلك ، هو أنه قد أصبح عقيدة تدين بها جماعة دينية من حيث الواقع ، من دون أن تتخذ لنفسها هذا الاسم . . ذلك هو ما نجحت فى تحقيقه فلسفة « كمت » إلى حد ما ، وحققته الماركسية إلى حد أبعد من ذلك . ستجد فى هذه الحالات ، أو على أى حال فى الماركسية ، أن الأساليب التاريخية من هذا النوع الذى تعرض له هنا ، قد استطاعت أن تثبت ما اقترن بها من قيمة سحرية — ذلك أنها طرقت موضوعاً حساساً فى النفس البشرية ، فانسابت فى اتجاه العواطف ، وكانت نتيجة لهذا ، دافعاً قوياً يحفز للعمل والنشاط . وتجد من نواح أخرى إن كانت لها قيمة مُسَلية ، لا نستطيع أن ننكر وظيفتها فى حياة متعب منهوك من قراءة تاريخ اعتمد على المقتطفات .

كذلك لم يبلغ التضليل مبلغ الكمال . . تفصيل ذلك أن الأمل فى استبدال التاريخ الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، بنوع آخر من التاريخ يستند إلى الأسس العلمية الصحيحة ، كان أملا له ما يدعِّمه من أسباب ، وهو أمل قد تحقق فى الواقع . . والأمل فى أن هذا النوع الجديد من التاريخ لا بد أن يمكِّن المؤرخ من معرفة أشياء ، ما كان ليعرفها عن طريق مصادر الرواة ، أو ما كان فى مقدور هؤلاء الرواة أن يكشفوا عنها . كان أملا له ما يدعمه

كذلك ، حتى لقد تحقق فعلا أسوة بالأمل الأول . . ولكن كيف حدثت هذه الأشياء — هذا هو الأمر الذى سنعرض له على الفور .

٧ — من هو قاتل « چون دو » ؟ حين وجد « چون » فى صبح يوم من أيام الأحد ملقى على مكتبه ، والخنجر فى ظهره ، لم ينتظر أحد أن يكون الكشف عن القاتل أمراً ممكناً عن طريق شهادة يدلى بها إنسان . . وليس من المعقول أن إنساناً قد شاهد جريمة القتل هذه ، ولا هو من المعقول أيضاً أن إنساناً يثق به القاتل يمكن أن يفضح أمره . . بل ولا يعقل إطلاقاً أن يمشى القاتل فى القرية ، ويذهب إلى قسم البوليس لتسليم نفسه . ولكن بالرغم من هذه الاعتبارات كلها ، فقد طالب الرأى العام بأن القاتل لا بد أن يلقى الجزاء العادل . وكان هذا هو أمل رجال الشرطة ، ولو أن المفتاح الوحيد للكشف عن الجريمة ، كان شريطاً ضئيلا من اللون الأخضر ، يبدو أنه طلاء حديث العهد على مقبض الخنجر ، يشبه الطلاء الأخضر الجديد على الباب الحديدى بين حديقة « چون دو » ، وحديقة الحاكم .

ولم يكن مبعث هذه الرغبة أملا من جانبهم فى أن أحداً سيتقدم بالشهادة أو الدليل فى يوم من الأيام . بل الذى حدث هو العكس من ذلك ، حين جاءت هذه الشهادة أو الدليل فى صورة شابة أتت من مكان مجاور ، ثم قالت إنها قتلت « چون دو » بيدها ، لأنه حاول أن يفعل بها الفحشاء ، أو يعبث بعفافها . فلم يكن من شرطى القرية (ولم يكن على جانب كبير من الذكاء ، ولكنه كان عطوفاً) إلا أن نصح لها بأن ترجع إلى المنزل وتتناول بعض أقراص الأسبرين . . ثم حدث فى مساء هذا اليوم ، أن جاء لص الملعب ، وقرر أنه شاهد حارس ملعب النبيل ، وهو يصعد إلى شباك غرفة مكتب « چون دو » . وهى شهادة قوبلت بعدم اكتراث ، بدرجة أكبر من الشهادة الأولى . وأخيراً جاءت ابنة الحاكم فى حالة هياج شديد ، وقررت أنها هى التى قتلته . . وكان الأثر الوحيد لهذه الشهادة ، هو أن حفزت

شرطى القرية إلى أن يتحدث تليفونياً إلى المفتش المحلى ، ويخبره بأن صديقها « ريتشارد » كان طالباً بكلية الطب ، فهو لذلك يعرف مكان القلب من جسم الإنسان ، وأنه قد أمضى مساء السبت فى قصر الحاكم فى مكان قريب جداً من منزل القتيل .

كانت هذه ليلة عاصفة ، انهمرت فيها أمطار غزيرة فيما بين الساعة الثانية عشرة والواحدة صباحاً . وحين سأل المفتش خادمة القصر (ولأن الأجر كان عظيما) قيل له بأن حذاء المستر « دو » كان شديد البلل فى الصباح . ولما استجوب « ريتشارد » ، أجاب بأنه خرج فى منتصف الليل ، ولكنه رفض الإدلاء بسبب خروجه أو المكان الذى ذهب إليه .

كان « چون دو » مدلسا ، وكان منذ عدة سنوات يرهق الحاكم بطلب المال ، مهدداً إياه بنشر أخبار مغامرة من مغامرات زوجته التى كانت قد توفيت ، وكانت ابنة الحاكم ثمرة إحدى هذه المغامرات . فقد ولدت بعد ستة أشهر من تاريخ الزواج . وكان « چون دو » يحتفظ بخطابات عنده تثبت هذه الحوادث كلها . وحتى الوقت الذى قتل فيه « چون دو » ، كان قد استنزف كل الدخل الخاص الذى يملكه الحاكم . وفى صباح يوم السبت الذى حدث فيه القتل ، طلب قسطاً من دخل زوجته المتوفية ، كانت قد أوصت به لابنتها ؛ لذلك صمم الحاكم على أن يضع حداً لهذا كله .. كان قد عرف أن « چون دو » جلس إلى مكتبه فى المساء ، وعرف أن وراءه نافذة مرتفعة كالباب ، تبدو إلى يساره وهو جالس ، وإلى يمينه مجموعة من الأسلحة الشرقية يحتفظ بها تذكاراً لنصر أحرزه ، هذا إلى أنه تعود فى الليالى التى يكون الطقس فيها حاراً ، أن يترك النافذة مفتوحة حتى وقت ذهابه إلى الفراش . فما إن انتصف الليل حتى وضع قفازه فى يده وتسلل إلى غرفة « چون دو » ، ولكن « ريتشارد » الذى كان على بينة من حالته النفسية هذه ، وكان مضطرباً من جرائها ، كان حينئذ يطل من النافذة ، فرأى الحاكم يسرع الخطا

فى الحديقة .. لذلك أسرع بارتداء ملابسه وتبعه إلى الحديقة ، ولكنه حين وصل إلى الحديقة ، كان الحاكم قد تسلل إلى غرفة القتيل . فى هذه اللحظة اشتدت العاصفة ، وفى نفس الوقت كانت قد نجحت خطة الحاكم نجاحاً تاماً .. تفصيل ذلك أن « چون دو » كان نائماً ، وكانت رأسه منحدرة على مجموعة من الخطابات القديمة التى لم يقع نظر الحاكم عليها إلا حين استقر الخنجر فى قلبه . حينئذ استطاع أن يتبين فيها خط زوجته . لقد كانت العناوين المكتوبة على الظروف هى « إلى چون دو المحترم » ، وحتى هذه اللحظة لم يكن ليعرف من ذلك الذى كان يغرى زوجته .

وكان مفتش المباحث « چينكينز » من رجال « اسكتلنديارد » قد استدعى من قبل رئيس الشرطة ، نتيجة لتوسلات الابنة الصغيرة لصديقه القديم ، فاستطاع أن يجد فى صندوق قمامة القصر كمية من الرماد معظمها من ورق الكتابة ، ولكنها تحتوى على بعض الجلد الذى كان فى الغالب بقايا زوج من قفاز . والطلاء الحديث الذى لم يجف بعد على باب حديقة (چون دو) — وكان قد طلاه بنفسه فى ذلك اليوم بعد تناول الشاى — فسر السبب فى أن القفاز كان يحتمل أن يتلاشى ، كذلك وجدت بين الرماد بعض الأزرار المعدنية التى تحمل اسم أحد الذين اشتهروا فى صناعة القفازات فى شارع أكسفورد وهو صانع طالما كان قد رعاه الحاكم . وكان جزء من هذا الطلاء الذى استعمله (چون دو) يبدو على الكُم الأيمن لسترة كان قد شوهها البلل حديثاً ، وكان الحاكم قد أعطاها فى يوم الاثنين إلى أحد رجال الأبروشية جزاء نشاطه . وقد تعرض مفتش المباحث للوم عنيف بعد ذلك ، لأنه مكّن الحاكم من تتبُّع سير التحقيق ، فأعطاه بذلك فرصة لتناول محلول السيانور وخداع الجلاد .

إن الأساليب التى تتبع فى الكشف عن أسباب الجريمة ، لا تتفق فى كل خطوة من خطواتها مع الأساليب التى تتبع فى التاريخ العامى ، لأن الهدف

النهائي يختلف في الحالتين . . إن القضاء الجنائي ، يملك أن يتحكم في حياة وحرية المواطن . وفي الدولة التي يكون فيها للمواطن حقوق ، يجد القضاء نفسه مضطراً لعمل شيء ، ولعمله على وجه السرعة . . والوقت الذي يستغرقه الوصول إلى قرار ، لا بد أن يكون عاملا في قيمته (عدالة) القرار نفسه . . ولو حدث إن قال أحد المحلفين « إني على ثقة من أنا لو أعطينا فرصة سنة ابتداء من الآن ، بحيث يتوفر لنا الوقت الكافي لدراسة التحقيق ، سنكون في مركز أقوى يمكننا من استقصاء معناه » فالجواب على هذا « إنك قد تكون على شيء من الحق فيما تقول ، ولكن الذي تقترحه أمر مستحيل . . ليست مهمتك هي مجرد إصدار قرار أو حكم ، وإنما هي أن تصدر الحكم الآن ، وأنت باق هنا حتى تنتهي من إصداره » . هذا هو السبب في أن هيئة المحلفين تقنع بشيء لا يسمو إلى مرتبة الدليل العلمي (التاريخي) — شيء لا يعدو أن يكون درجة من اليقين والعقيدة ، تقنع بها في أي شأن من الشئون العملية في الحياة اليومية .

وإذن فالطالب الذي يعنى بمنهج البحث التاريخي ، قلما يجد نفسه مضطراً إلى تتبع أسباب البرهان في صورة تفصيلية على النحو المتبع في محاكم القضاء ، لأن المؤرخ لا يتقيد بوقت معين يجب عليه أن يصدر الأحكام التاريخية في حدوده . . فهو لا يتقيد في الواقع إلا بشيء واحد ، هو أن القرار حين ينتهي إليه ، لا بد أن يصدق كل الصدق ، وهذا من وجهة نظره معناه أن القرار لا بد أن يأتي نتيجة منطقية لما لديه من أسانيد تاريخية تحتويها المصادر .

ومتى كنا على بيِّنة من هذا ، كانت المقارنة بين الطرق القانونية والطرق التاريخية ، تنطوي على شيء من القيمة بالنسبة لفهم التاريخ . وفي اعتقادي أن لها من القيمة ما يكفي لتبرير مثل هذه الصورة التي تشير إلى

أسلوب من الأساليب ، وهى صـورة لولا هذا الدافع الذى حفزنى إلى عرضها ، لكانت بالطبع غير خليقة باهتمام القارئ .

٨ ـ السؤال : قال « فرنسيس باكون » المحامى الفيلسوف فى عبارة مشهورة من عباراته ، « إن عالم الطبيعة يجب أن يخضع الكون المادى لما يفرضه من أسئلة » : والشيء الذى أنكره حين قال هذا ، هو أن يكون موقف العالم من الكون المادى ، موقف اليقظ الذى يرنو إلى الطبيعة بعين الاحترام فى انتظار ما تنطق به من كلمات ، حتى يقيم نظرياته على أنقاض ما تتفضل هى به عليه من فتات المعرفة . ولكنه أصر على شيئين فى آن واحد . . أولها أن يكون رجل العلم هو المبتدئ ، فيقرر لنفسه ما يريد أن يعرف ، ثم يصوغ هذه الإرادة فى عقله ويضعها فى قالب سؤال . . والثانى هو أن يخلق الوسيلة التى تجبر الطبيعة على الإجابة عن أسئلته ، فيبتكر من ألوان إرهاقها ما ينطق لسانها بعد صمت . . من هذا يتضح أن « باكون » فى هذه العبارة الناضجة ، يضع النظرية الصادقة القاطعة فى العلم التجريبى .

وتلك هى فى نفس الوقت ، النظرية الصادقة لمنهاج البحث التاريخى ، بالرغم من أن « باكون » لم يفطن إلى ذلك . والذى حدث هو أن المؤرخ قبيل عهد « باكون » كان ينهج فى عرضه للتاريخ طريقة جمع المقتطفات من المصادر التاريخية ، وإذن كان موقفه من الرواة الثقاة طابعه اليقظة والاحترام ، وهو ما يوحى به معنى هذه الكلمة . كان عليه أن ينتظر ما قاله هؤلاء الثقاة ، ويتركهم يتخيرون الأسلوب الذى يتحدثون به ، وفى الوقت الذى يريدونه . وحتى حين ابتكر النقد التاريخى ، وتبدل موقف الثقاة بحيث استحالوا إلى مجرد مصادر تاريخية ، لم يطرأ أى تغيير على موقفه من هؤلاء الثقاة من حيث الجوهر . . نعم حدث شيء من التغيير ، ولكنه كان تغييراً سطحياً ، فلم يكن أكثر من أسلوب ابتكر لتقسيم الشهود إلى خراف وماعز ـ ذلك أن فريقاً اعتبر غير أهل للشهادة ، وفريقاً ظل على قدم المساواة بالرواة الثقاة تبعاً

للسلطان الأول الذى خول له . ولكن الذى حدث فى نطاق التاريخ العلمى ، أو التاريخ بالمعنى الصحيح ، هو أن تحققت ثورة (باكون) . لاجدال ، أن المؤرخ العلمى ، يمضى وقتاً طويلا فى قراءة نفس المصادر التى تعود أن يقرأها المؤرخ الذى يعتمد على طريقة جميع المقتطفات — مثل [ثيوسيديدس وهيرودوت وليفى وتاسيتوس وهكذا — ولكنه يقرؤها بروح تختلف كل الاختلاف عن الأولى — الروح التى قال عنها (باكون) — لأن المؤرخ الذى يعتمد على طريقة جمع المقتطفات ، يقرأ هذه المصادر إذعاناً منه لما جاء فيها ، وليتبين ما تقول فى حين أن المؤرخ (العلمى) يقرأ هذه المصادر على ضوء سؤال فى عقله ، لأنه ابتدأ بحثه بعد ما قرر الأمر الذى يريد أن يقف عليه من قراءة هذه المصادر . أضف إلى هذا ، أن المؤرخ الذى يعتمد على طريقة جمع المقتطفات ، يقرأ المصادر وهو موقن بأن ما لا تتحدث عنه هذه المصادر بالتفصيل ، لا سبيل له إلى معرفته أو استنباطه بنفسه ، أما المؤرخ العلمى ، فيرهق هـذه المصادر إرهاقاً ، حتى لقد يعرض الفقرة فى هذه المصادر ، يبدو أنها تنصرف إلى شىء غير الذى يفكر فيه ، فيتناولها بالتفصيل والتحليل ، إلى الحد الذى يجعلها تجيب عن سؤال قائم فى ذهنه . سيقول المؤرخ الذى يعتمد على جمع المقتطفات وهو واثق ، عن فقرة من الفقرات « لايوجد فى هذا المؤلف أو ذلك ما يشير إلى هذا الموضوع أو ذلك » . ولكن المؤرخ العلمى ، أو الذى يحذو حذو « باكون » سيجيب بقوله : « ألا يوجد شىء إطلاقاً ؟ ألا ترى أن هذه الفقرة التى كُتِبَتْ عن موضوع يختلف كل الاختلاف عما نفكر فيه ، تتضمن وجهة نظر للمؤلف خاصة بالموضوع الذى تقول عنه إنه لم يشر إليه بشىء فيما كتب ؟ » .

خذ مثلا على هذا من القصة الخرافية التى عرضتها . ستجد أن شرطى القرية لا يجرى القبض [على ابنة الحاكم ويضربها بين آن وآخر بعصاه المصنوعة من المطاط ، حتى يحصل منها على اعتراف بأنها تعتقد أن « ريتشارد » هو القاتل ،

إنه لا يعرض بدنها للعذاب ، ولكن يعمد إلى تحليل ما قالته من أنها قتلت « چون دو » . وهنا نجده يبتدئ باستخدام أسلوب التاريخ الذى يقوم على النقد والتحليل ، فيقول لنفسه « إن عملية القتل قد أقدم عليها إنسان على جانب كبير من القوة البدنية وقدر من العلم بالتشريح ، ولا يعقل أن الفكرة الأولى تصدق على الفتاة ، وكذلك لن تصدق عليها الفكرة الثانية ، وعلى أية حال ، فالذى أعرفه هو أنها لم تمرن على عمل المستشفيات المتنقلة ، أضف إلى هذا أنها لو كانت قد ارتكبت جريمة القتل فعلا ، لما أسرعت باتهام نفسها على هذه الصورة ، إذن فالقصة كاذبة » .

ومتى بلغنا هذه النقطة ، نجد أن المؤرخ الناقد ، يفقد اهتمامه بالقصة ويقذف بها سلة المهملات . أما المؤرخ العلمى ، فيبدأ الاهتمام بها ، فيضع التفاصيل محل بحث ليتبين ما قد ينجم عنها من رد فعل ، وهو يستطيع هذا لأن تفكيره من النوع العلمى الذى يضع أسئلة من النوع المستنير . « لماذا تكذب الفتاة » ؟ السبب فى ذلك أنها تتستر على شخص ما تريد حمايته ، ومن هو هذا الشخص ؟ لا بد أن يكون والدها أو الشاب الذى تتعلق به . هل يكون والدها ؟ كلا ، أيعقل أن يكون هو الحاكم ؟ إذن لا جدال فى أنه هو الشاب الذى يتعلق بها . هل تكون شكوكها فيه مستندة إلى أساس ؟ قد يكون هذا . لقد كان موجوداً فى ذلك الوقت ، وهو على جانب كبير من القوة البدنية ، ولديه معرفة كافية بالتشريح . ولا بد للقارئ هنا من أن يذكر أن الكشف عن الجريمة يتطلب معرفة تبلغ حد الاحتمال (Probability) الذى يكفى لتيسير شئوننا فى ظروف الحياة اليومية . أما فى التاريخ فلا بد من معرفة تبلغ مبلغ اليقين العلمى (Certitude) . فإذا تجاوزنا عن هذا ، وجدنا الاتساق كاملا فى الحالتين . وتفصيل ذلك أن شرطى القرية (وهو ليس بالشاب الحاذق كما أوضحت ، ولكن المفكر العلمى لا يتطلب منه الحذق ، وإنما ينبغى أن يعرف نوع عمله ومهمته جيداً ، أى يعرف نوع الأسئلة التى توضع فى هذا

السياق) كان قد دُرّب على أصول العمل بالبوليس ، وهذا المران يُمكّنه من أن يعرف نوع الأسئلة التى يضعها ، ومن ثم يستطيع تفسير العبارة الكاذبة التى أدلت بها هذه الفتاة — وهى أنها هى التى ارتكبت جريمة القتل — تفسيراً ينهض دليــلا على صدق النتيجة ، وهى أن شكها ينصب على « ريتشارد رو » .

والخطأ الوحيد الذى وقع فيه الشرطى ، هو أنه بتأثير الهياج الذى اقترن بالإجابة عن السؤال : « من هو الشخص الذى تشتبه فيه هذه الفتاة ؟ » نسى أن السؤال الرئيسى هو : « من هو الشخص الذى قتل چون دو ؟ » وهذه هى النقطة الوحيدة التى امتاز عليه فيها مفتش المباحث « چنكنز » ، لا لأنه كان رجلا حاذقاً ، بل لأنه كان رجلا قد تدرب تدريباً كاملا على أداء وظيفته : أما الأسلوب الذى سينهجه هذا المفتش ، فأنا أتصوره على النحو التالى :

لماذا تشتبه ابنة الحاكم فى « ريتشارد رو » ؟ لأن السبب كان فى الغالب ما تعرفه من أنه فى هذه الليلة كان قد ساهم فى حادثة غريبة حدثت فى القصر . والذى نعلمه هو أن شيئاً غريباً كان قد حدث فى القصر فعلا ، ذلك أن « ريتشارد » خرج فى وقت العاصفة ، وهذا يكفى لأن يكون محل شبهة من جانب الفتاة ، ولكن الذى نريد معرفته هو : « هل قتل چون دو ؟ » وإذا كان قد ارتكب جريمة القتل فمتى ارتكبها بالفعل ؟ هل قتله قبل العاصفة أو بعدها ؟ إنه لا يمكن أن يكون قد قتله قبل العاصفة ، لأن أثر قدميه فى الذهاب والإياب يبدو فى الأوحال الموجودة فى طين حديقة القصر ، إنك لترى هذه الآثار تبتدئ بضع ياردات من باب الحديقة ، حين تذهب بعيداً عن المنزل ، وإذن هذا هو المكان الذى كان فيه ، وهذه هى الجهة التى كان يسير فى اتجاهها حين قامت العاصفة الممطرة . هذا حسن ، ولكن هل جلب هذه الأوحال إلى غرفة مكتب « چون دو » ، كلا ، لا يوجد وحل هناك ، إذن هل خلع نعليه قبل أن يدخل إلى الغرفة ؟

فلنفكر قليلا فى هذا السؤال ، ما هى الحالة التى كان عليها « چون دو » حين طُعن ؟ هل كان متكئاً إلى الخلف ، أو كان جالساً فى استقامة على كرسيه ؟ كلا ، إذ لو كان فى أحد هذين الوضعين لحمى الكرسى ظهره من الطعنة . إذن لا بد وأنه كان متكئاً إلى اليمين مباشرة ، وقد يكون — بل كان فى الغالب — نائماً فى هذا المكان الذى لم يزل فيه حتى الآن . ما هو إذن ذلك الأسلوب الذى حدثت به عملية القتل ؟ لو حدث أن كان « دو » حينئذ نائماً ، لكانت العملية فى غاية السهولة ، ما على القاتل إلا أن يسترق الخطا ويستل الخنجر ويقتله . ولو أنه كان يقظاً ومتكئاً إلى الأمام ولا شىء غير هذا ، لأمكن هذا القتل أيضاً ، ولكن بغير هذه البساطة . والآن هل تلكأ القاتل قليلا فى الخارج ليخلع نعليه ؟ هذا مستحيل ، إذ الواقع فى الحالتين ، هو أن السرعة أول شىء ضرورى فى هذه العملية . كان من الضرورى إنجاز عملية القتل ، قبل أن يتكئ إلى الخلف ، أو يستيقظ ، معنى ذلك أن عدم وجود أوحال فى غرفة مكتب « چون دو » ، يبرئ « ريتشارد » من جريمة القتل .

وإذن فلنتساءل مرة أخرى . . لماذا ذهب إلى الحديقة ؟ هل كان ذلك للرياضة ؟ كلا . . لن يكون ذلك فى وقت هبت فيه هذه العاصفة . هل ذهب للتدخين ؟ إنهم جميعاً يدخنون فى المنزل ؛ هل ذهب ليقابل الفتاة ؟ كلا . لا يوجد ما يدل على أنها كانت فى الحديقة ؛ ثم لماذا يذهب لمقابلتها فيها ؟ لقد كانت حجرة الرسم تحت تصرفهم منذ العشاء ، كما أن الحاكم لا يرغم الشبان على الذهاب إلى النوم . إنه شخص واسع الأفق ، هل هناك ما يزعجه أو يقض مضجعه ؟ إن هذا لا يبعث على الدهشة من جانبى . والآن ، ما الذى حفز الشاب « ريتشارد » على الدخول فى هذه الحديقة ؟ لا بد أن شيئاً ما كان يحدث هناك ، لابد أن يكون شيئاً عجيباً حقاً . وثمة شىء غريب ثان حدث فى القصر فى هذا المساء ، وهو شىء لا نعرف عنه شيئاً .

فماذا يمكن أن يكون هذا الشىء الثانى ؟ لو أن القاتل جاء من القصر

وهو الأمر الذى يوحى به هذا الطلاء ، ولو أن « ريتشارد » كان قد رآه من الشباك ، فلربما كان هذا هو الشيء الثانى ، لأن القاتل جاء إلى منزل « دو » قبل نزول المطر ، الذى أدرك « ريتشارد » على بعد عشرة ياردات من باب الحديقة — ذلك هو الوقت بالتحديد . إذن فلنتبين ما يمكن أن يتبع هذا ، بفرض أن القاتل جاء من القصر . المفروض فى هذه الحالة أن يكون قد رجع إلى القصر بعد ذلك ، ولكن لا يوجد أثر قدمين فى الأوحال . . فلماذا ؟ ذلك لأنه كان يعرف الحديقة جيدا ، إلى درجة تمكنه من المشى على الحشائش حتى فى هذا الظلام الدامس ، فلو كان الأمر كذلك لكان معناه أنه يعرف القصر جيدا ، ولا بد أنه قضى الليل هناك — فهل كان هو الحاكم نفسه ؟

والآن لماذا يرفض « ريتشارد » الإدلاء بالسبب الذى جعله يذهب إلى الحديقة ؟ لا بد أن يكون قد ذهب لكى يحول بين إنسان ما ، وبين أن يقع فى إشكال ، ولا بد أن يكون هذا الإشكال خاصاً بالقتل ، ولكنه لم يقتل هو نفسه ، لأنى أخبرته أننا نعرف بأنه لم يكن هو القاتل ، بل لا بد أن يكون القاتل شخصاً آخر . فمن هو ؟ أيكون الحاكم ؟ إنى لا أستطيع التفكير فى شخص آخر ارتكب القتل ، فلنفترض أن الحاكم هو القاتل ، فكيف استطاع إذن ارتكاب جريمة القتل هذه ؟ الأمر من السهولة بمكان ، ذلك أنه يخرج فى منتصف الليل مرتدياً حذاء التنس والقفاز ، ويمضى فى صمت عبر طريق القصر حيث لا يوجد حصى فى الطريق ، ويصل بعدئذ إلى هــذه البوابة الحديدية الصغيرة فى حديقة « چون دو » ، فهل يعرف إذن أنها مطلية بطلاء حديث ؟ فى الغالب هو لا يعرف هذا ، لقد طليت بعد تناول الشاى ، فهو لذلك سيضع يده عليها ، وسينطبع هذا الطلاء على القفاز ، بل وربما انطبع على السترة أيضاً ، سيسير بعد ذلك على الحشائش حتى يصل إلى نافذة غرفة مكتب « دو » ، وسيجد أن « دو » كان متكئاً على كرسيه إلى الأمام ، وربما كان

فى الغالب نائماً . والآن فى مجهود سريع على نحو ما يفعل لاعب التنس الماهر ، يضع القدم اليسرى فى الداخل واليمنى فى الخارج ، ثم يقبض على الخنجر ، ويقدم اليسرى إلى الأمام ثم يقتله .

« ولكن ما الذى كان يعمله « چون دو » فى مكتبه هذا ؟ » لا يوجد شىء على المكتب ، وهذا أمر عجاب ، ألا تتبين ذلك بنفسك ، فهل يعقل أن يمضى إنسان الليل إلى مكتب لا شىء عليه ؟ لا بد أن يكون هنالك شىء ، وما الذى نعرفه عن الشاب فى هذا المكان ؟ إنه شخص مُدَلِّس . . أليس كذلك ؟ وهل كان يستنزف المال على الدوام من الحاكم ؟ وهل كان يدقق النظر طوال الليل فى الخطابات أو فى غيرها ؟ وهل وجده الحاكم ، لو صح أنه هو القاتل ، نائما فوق هذه الخطابات ؟ على أية حال ليس هذا من عملنا . سنعرض هذا على الدفاع تحديداً لأهميته ، ولكنى لن أستخدم وازعاً كهذا فى المحاكمة .

والآن يا « چوناثان » لا تسرع الخطى ، لقد أثبت وجوده داخل غرفة المكتب ، فما عليك الآن إلا أن تتبع خروجه منها ، ماذا يعمل بالتحديد ؟ حينئذ يبدأ ينهمر المطر مدرارا ، وسيرجع هو فى أثنائه ؛ سيبدو الطلاء أكثر على الباب ، يمشى على الحشائش ولا أثر فيه للأوحال ، يرجع إلى المنزل ، وكله بلل والقفاز مغطى بالطلاء أيضاً ، يمحو الطلاء من على أكرة الباب ، ثم يغلقه ، يضع الخطابات (لو حدث وكانت خطابات) والقفاز على أية حال فى الماء الساخن المتدفق من الفرن ، وقد يكون الرماد الآن فى سلة المهملات ، يضع جميع الملابس فى دولاب الحمام حتى تجف عند الصباح ، وهكذا جفت ، ولكن السترة (الچاكتة) لابد أن تكون شوهت تماما . والآن ماذا صنع بهذه السترة (الچاكتة) ؟ سينظر أولا إلى ما فيها أو ما علق بها من طلاء ، ولو أنه وجد عليها هذا الطلاء ، لكان عليه أن يمزقها ، وأنا أرثى لحال الرجل الذى يمزق چاكتة فى بيت تكثر فيه النساء ، فإذا لم يجد طلاء علق بالسترة (الچاكتة) أعطاها كما هى لرجل فقير فى صمت دون أن يعلم أحد .

هذا حسن جداً وتلك قصة لطيفة لنستمع لها ، ولكن كيف السبيل لمعرفة صدقها أو كذبها ؟ هناك سؤالان نسألهما : أولهما هل نستطيع أن نجد الرماد المتخلف من القفاز ؟ والأزرار المعدنية ، لوكانت شبيهة بمعظم أزرار قفازه ؟ لو استطعنا هذا ، لصدقت القصة ، وإذا استطعنا كذلك أن نجد كتلة من رماد ورق الكتابة ، كانت قصة التدليس هذه صادقة أيضاً ؛ وثانيهما أين هذه السترة (الحاكتة) ؟ لأننا لو استطعنا أن نجد عليها أى أثر من آثار طلاء « چون دو » ، كان هذا كافياً لإقامة الدليل على صدق جريمة القتل هذه » .

وقد عرضت لتحليل هذه القصة بالتفصيل ، لأنى أريد أن يفهم القارئ النقط الآتية الخاصة بمهمة الأسئلة وطبيعتها ، على النحو الذى نجده فى التاريخ ، حيث تكون هذه الأسئلة هى العامل الجوهرى كما هو الحال فى العلوم الرياضية أو الدراسات العلمية .

١ — نجد أولا أن كل خطوة من خطوات البرهان تعتمد على سؤال يسأل : إن السؤال هو شحنة الغاز التى تنطلق فى مقدم الأسطوانة ، وهى القوة الدافعة فى كل حركة من حركات « البستن » ، ولكن المجاز هنا غير دقيق ، إذ الواقع هو أن كل ضربة جديدة من ضربات « البستن » لا تأتى عن طريق تفريغ شحنة أخرى من نفس المزيج الأول ، ولكن تأتى عن طريق تفريغ شحنة من نوع جديد . . ومن غير المعقول أن يفكر إنسان عاقل فى أن يسأل نفس السؤال باستمرار « من هو قاتل چون دو ؟ » ! إنه يعمد فى كل مرة إلى سؤال جديد ، ولا يكفى لاستغراق البحث فى الموضوع ، أن توضع قائمة بكل الأسئلة التى تعد بحيث يوجه كل سؤال منها فى وقته أو فى آخر ، لأن توجيه الأسئلة يجب أن يستطرد طبقاً لترتيب خاص . . إنك لتجد أن « ديكارت » وهو أحد الثلاثة العظماء فى منطق التساؤل (الاثنان الآخران هما سقراط وبيكون) أصر على طريقة تكييف السؤال هذه ، بوصفها عاملا جوهرياً فى منهاج البحث العلمى . ولكن متى كنا بصدده

المؤلفات الحديثة فى المنطق ، لا نجد فيها أثراً لأسلوب « ديكارت » .. الواقع أن علماء المنطق المحدثين تآمروا فيما بينهم ليقولوا بأن مهمة رجل العلم هى أن ينصرف إلى وضع القوانين العلمية « أو إثبات القضايا المنطقية » أو « إدراك الحقائق » . كذلك يتحتم عليه أن « يتبين » أو « يدرك » العلاقات بينها . وفى ذلك ما يوحى بأنهم ليسوا على شىء من المعرفة بأصول التفكير العلمى ، وكأنى بهم يريدون من قبيل التضليل ، أن يتقدموا إلينا بصورة من وعيهم — وعى غير علمى ، وغير نظامى ، وغير منسق ، على أنها هى الأسلوب العلمى .

٢ — هذه الأسئلة لا يضعها إنسان لإنسان آخر ، حتى يستطيع هذا الإنسان الآخر ، أن ينير جهل الأول عن طريق الإجابة عنها . مثلها كمثل كل الأسئلة العلمية ، يضعها رجل العلم لنفسه . وتلك هى فكرة « سقراط » التى عبر عنها « أفلاطون » ، عن طريق تعريف الفكرة بأنها محاورة تدور بين الروح وبين نفسها » ، فى حين أن الأسلوب الذى جرى عليه « أفلاطون » يوضح أن ما يقصده من كلمة محاورة هو عملية السؤال والجواب . وحين علّم « سقراط » تلاميذه الصغار عن طريق الأسئلة التى وجهها إليهم ، كان بذلك يعلمهم كيف يضعون لأنفسهم أسئلة ، كما كان يضرب لهم الأمثلة على أن أكثر الموضوعات غموضاً يمكن أن تتضح بصورة مدهشة ، عن طريق ما يضعه الإنسان لنفسه من أسئلة مستنيرة ، تحيط بها أو تستقصى جوانبها ، بدلا من مجرد النظر إلى هذه الموضوعات ، على نحو ما يقول لنا اليوم المحدثون من أصحاب نظرية المعرفة التى تنهج منهج العلم ، على أمل أن عقولنا متى أصبحت صحيفة بيضاء لا شىء فيها « استطعنا أن ندرك الحقائق » .

٩ — الرواية والمصادر التاريخية :

يحتفظ التاريخ الذى يقوم على طريقة المقتطفات فى أية صورة من صوره — خضعت أو لم تخضع للنقد والتحليل العلمى — بطابع معين يبدو فيه ، ذلك أنه يقوم على ما ورد فى رواية الثقاة الرواة فينقله على النحو الوارد

وإذن تكون مشكلة المؤرخ ، فيما يختص بأية فقرة من هذه الفقرات الواردة في الرواية ، منحصرة في هل يقبل أو يرفض الرواية على علاتها ، في حين أن قبولها هنا ، معناه الأخذ بها على أنها جزء من معرفته التاريخية ؛ إن المؤرخ الذي يؤمن بأن التاريخ يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، يعتمد في الأصل على تكرار تلك الأقوال التي سبقه الناس إليها . . وإذن لن يستطيع المضي في كتابة التاريخ ، إلا إذا توافرت لديه مادة مكتوبة كاملة عن الموضوعات التي يريد أن يفكر فيها أو يكتب عنها ، أو يتناولها في صورة من الصور . . ولأن هذه الأقوال ينبغي أن تتوافر له كاملة في المصادر التاريخية التي يعتمد عليها ، كان من العسير أن تطلق على مؤرخ يعتمد في تاريخه على جمع المقتطفات ، لقب المفكر من النوع العلمي . لأن إنتاجه على هذه الصورة ، يجعل من المستحيل أن تضفي عليه ذلك الطابع الاستقلالي ، وهو الأمر الجوهري لكل ضروب التفكير العلمي . . والذي أقصده بهذا الطابع الاستقلالي ، هو أن يكون المؤرخ هو الحجة والمرجع الأخير لنفسه ، بمعنى أنه هو الذي يقرر ما يريد من أقوال ، أو يصدر الأحكام التاريخية على مسئوليته ، وليس لأن هذه الأقوال أو هذه الأحكام قد قررها أو أصدرها مصدر آخر غيره .

يتبع هذا أن التاريخ العلمي لا يحوي أقوالا تأتيه نقلا عن هذه المصادر . وعملية إدماج فقرة من الفقرات بالصورة التي وردت بها في صلب المعرفة التاريخية ، عملية تعتبر في حكم المستحيل بالنسبة لمؤرخ ينهج نهج البحث العلمي . فالمؤرخ العلمي حين يفاجأ بفقرة من الفقرات ، وردت كاملة في المصادر التاريخية عن الموضوع الذي يعرض لدراسته ، لا يسأل نفسه : « هل هذه الفقرة صادقة أو كاذبة ؟ » ويعتبر آخر « هل أدمج هذه الفقرة في تاريخي لهذا الموضوع أو لا أدمجها ؟ » إنما يسأل نفسه « ما معنى هذه العبارة ؟ » وهو سؤال لا يعادل السؤال الآتي « ما هو المعنى الذي قصد إليه واضع هذه العبارة حين صاغها على هذه الصورة ؟ » ؛

ولو أنه لا جدال فى أن المؤرخ ينبغى عليه أن يسأل هذا السؤال الأخير ، ويجد فى نفسه القدرة للإجابة عنه بل هو يعادل سؤالا آخر هو : « أى ضوء يمكن أن تلقيه على الموضوع الذى أعرض لدراسته — هذه الفقرة التى وضعها هذا الشخص ، بما تنطوى عليه من معنى فى نظره ؟ » وتلك ظاهرة يمكن التعبير عنها بقولنا : إن المؤرخ العلمى لا ينظر إلى هذه الفقرات بوصفها أقوالا لا أكثر ولا أقل ، ولكنه ينظر إليها بوصفها مادة تاريخية . أى أنه لا ينظر إليها على أنها عرض للحقائق التاريخية التى تعالجها ، قد يصدق وقد يكذب (أو هو يحتمل الصدق والكذب) ، ولكن على أنها حقائق تاريخية أخرى ، لو استطاع أن يضع الأسئلة الكفيلة بإيضاحها ، فلربما ألقت ضوءاً على هذه الحقائق . لذلك نجد فى القصة الخرافية التى أوردتها ، أن ابنة الحاكم تخبر الشرطى أنها قتلت « چون دو » ؛ تلك عبارة لا تلقى اهتماماً بالغاً من المؤرخ الذى ينهج البحث العلمى ، إلا حين يصرف النظر عنها بوصفها عبارة ، أى بوصفها اعترافاً بجريمة القتل يحتمل الصدق والكذب ، وإنما يبدى اهتمامه بها على أنها اعتراف جاء من جانب الفتاة يمكن — بصرف النظر عن مضمونه — أن ينير جوانب القضية التى يبحث فيها . الواقع أن هذا الاعتراف ، يخدم قضيته لأنه يعرف نوع الأسئلة التى يمكن أن يضعها بصدده مبتدئاً بالسؤال « لماذا تقص الفتاة هذه القصة ؟ » سنجد أن المؤرخ الذى يعتمد على جمع المقتطفات ، يهتم بما يسمونه « مضمون » هذه الأقوال أو العبارات ، أى أنه يهتم بما جاء فيها من معان . أما المؤرخ الذى ينهج منهج الأسلوب العلمى فيهمه أن اعترافات ما ، قد أدلى بها .

والعبارة التى يستمع لها أو يقرؤها مؤرخ ، تكون بالنسبة له عبارة قد أتته نقلا عن غيره . ولكنه حين يقول بأن مثل هذه العبارة قد وردت على لسان غيره ، لا يكون ذلك ترديداً لعبارة منقولة عن الغير . فلو أنه قال

لنفسه على سبيل المثال : « إنى الآن أقرأ أو أستمع لفقرة تقول كذا وكذا »، لكانت هذه عبارة هو قائلها ، ولكنها ليست من قبيل الترديد لقول سابق ، وإنما هى عبارة مستقلة يدلى بها على مسئوليته . وهذه العبارة المستقلة ، هى نقطة البدء عند المؤرخ الذى ينهج أساوب البحث العلمى . مثل ذلك أن العبارة التى استند إليها الشرطى فى الاستدلال على أن ابنة الحاكم اشتبهت فى أمر « ريتشارد رو » ليست عبارتها التى قالت فيها « أنا قتلت چون دو » ، ولكن عبارته هو التى قال فيها « لقد أخبرتنى ابنة الحاكم أنها قتلت چون دو » .

وما دام المؤرخ الذى ينهج نهج الأسلوب العلمى لا يستقى النتائج التى يصل إليها من بيان جاءه نقلا عن غيره ، وإنما يستقيها من رأى له مستقل يستند إلى أن بيانات قد جاءته نقلا عن غيره ، فهو كذلك يستطيع أن يحصل على نتائج ، حتى ولو لم ننتقل إليه مثل هـــذه البيانات . تفصيل ذلك أن المقدمات التى يستطرد منها إلى البرهنة ، هى الفقرات المستقلة التى تصدر عنه ، ولا حاجة لأن تكون هذه الفقرات المستقلة نفسها من قبيل البيانات التى تتعلق ببيانات أخرى . خذ على هذا مثلا آخر من قصة « چون دو » ، ذلك هو أن المقدمات التى استند إليها مفتش المباحث فى البرهنة على براءة « ريتشارد رو » كانت كلها مقدمات ابتكرها هذا المفتش ، وكانت كلها من نوع الأحكام المستقلة التى أصدرها على مسئوليته ؛ كذلك لم تكن فقرة واحدة منها لتعتمد على فقرات أخرى جاءت نقلا عن مصدر آخر . لقد كانت النقاط الجوهرية هى أن حذاء « ريتشارد رو » ، قد اختلط بالأوحال عند مغادرته القصر ، فى حين أنه لم توجد أوحال فى غرفة مكتب « چون دو » ، وأن ظروف القتل ما كانت لتسمح له بالوقوف أو التريث لتنظيف حذائه أو خلعه . الواقع أن كل نقطة من هذه النقط الثلاث ، كانت بدورها نتيجة لضرب من ضروب الاستدلال ، كما أن البيانات التى استندت إليها كل نقطة من هذه النقط ، لم تكن من قبيل البيانات التى استندت إلى بيانات أتت من قبل آخرين ، أكثر

مما استندت إليه هذه النقاط الثلاث نفسها ؛ وكذلك الحال فيما يختص بالدليل القاطع على أن القسيس الحاكم هو الذى ارتكب جريمة القتل ، إذ الواقع هو أن الدليل لم يعتمد من الوجهة المنطقية على أية بيانات تقدم بها مفتش المباحث ، نقلا عن بيانات أخرى أدلى بها آخرون . وإنما قام هذا الدليل على أساس وجود بعض أشياء فى سلة المهملات ، بالإضافة إلى بقايا الطلاء التى وجدت على مؤخرة كم سترة (جاكتة) من الطراز الذى يلبسه رجال الدين ، وانكمشت بفعل المطر ؛ وهى حقائق جاءت كلها دليلا على صدق ملاحظاته الخاصة . ولست أقصد من هذا ، أن المؤرخ العلمى ، يستطيع أن ينتج بصورة أفضل حين لا تتوافر لديه بيانات عن الموضوعات التى يعرض لدراستها ، إذ الواقع هو أنه من قبيل الادعاء العلمى البحت ، أن نعمد إلى تفادى التاريخ الذى يقوم على جمع المقتطفات ، عن طريق الاستغناء عن مثل هذه البيانات التى قد يكون من شأنها تضليل ضعاف المؤرخين . : ولكن الذى أقصده هو أن المؤرخ العلمى لا يعتمد على هذه البيانات التى تأتيه من الغير .

هذه فكرة هامة لأنها تستطيع — استناداً إلى مبدأ معين — أن تضع حداً لنقاش لم يزل له صداه فى عقول المؤرخين ، ولو أنه لم يعد يحتدم بالصورة التى كان عليها . هذا هو النقاش الذى احتدم بين فريقين — فريق ذهب إلى أن التاريخ يعتمد فى نهاية الأمر على « المصادر المكتوبة » ، وآخر ذهب إلى أنه يمكن أيضاً أن يعتمد على « المصادر غير المكتوبة » . إن المشكلة هنا تتعلق بالاختيار السيئ للألفاظ . . الواقع أن « المصادر المكتوبة » عبارة لم يقصد بها أن تستبعد المصادر ، الشفوية أو أنها تشير إلى معنى خاص يتصل بالكتابة بمعزل عن النقوش المحفورة على الحجارة أو غيرها . وإنما قصد بالمصادر المكتوبة ، تلك المصادر التى جاءت نقلا عن الغير ، مُثْبِتةً أو متضمنة لبعض الحقائق التى تتعلق بالموضوع الذى يعنى المؤرخ بدراسته . . أما المصادر غير المكتوبة ، فقد قصد بها المخلفات

الأثرية وبقايا الآنية المحطمة وغيرها من أشياء ذات صلة بالموضوع . وطبيعى ألا تصدق كلمة « مصدر » فى معنى من معانيها على هذه الأشياء ، لأن كلمة « مصدر » تشير إلى شيء تنبثق منه المياه أو ما يشابهها من السوائل التى تخرج فى حالتها الطبيعية — أما فى حالة التاريخ فيقصد بكلمة « مصدر » ، الشيء الذى يستقى منه المؤرخ بياناته التى أعدت من قبل . والغرض من وصف الآنية المحطمة بأنها من المصادر غير المكتوبة ، هو الإشارة إلى أنها لا تحتوى على بيانات أعدت من قبل ، فهى لذلك ليست من قبيل المصادر ما دامت غير مكتوبة فى الأصل . (علماً بأن بقايا الآنية المحفورة أو المحتويات كانت بالطبع من قبيل « المصادر المكتوبة ») .

الذى حدث هو أن هذا النقاش قد احتدم بين فئة تؤمن بأن التاريخ الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، هو النوع الوحيد الممكن ، وبين فئة أخرى لم تهاجم صدق هذا النوع من التاريخ ، ولكنها اعتقدت أن التاريخ ممكن عن طريق آخر . وأجد اعتماداً على ذاكرتى أن هذه المناقشة كانت محتدمة فى الأوساط الجامعية فى هذه البلاد منذ ثلاثين عاماً ، وإن كان يخيل للإنسان أنها كانت وقتئذ ترديداً لشيء قديم أتى عليه الزمن . وكانت القضايا التى تناولها هذا النقاش على ما أذكر ، من النوع المختلط غير القاطع ، فى حين أن فلاسفة هذا العهد — ولو أن هذا النقاش أتاح لهم فرصة ذهبية لعمل شيء عن موضوع له قيمة فلسفية كبرى — لم يعبأوا بقضية واحدة من هذه القضايا التى انصب حولها هذا النقاش . والذى أذكره ، هو أن هذا النقاش قد انتهى إلى أضعف ما يمكن أن ينتهى إليه من وجهات نظر توفق بين الطرفين ، ذلك أن أنصار التاريخ الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، سلموا من حيث المبدأ بأن « المصادر غير المكتوبة » يمكن أن تنتهى إلى نتائج صادقة ، ولكنهم أصروا على أن ذلك يحدث فى نطاق ضيق جداً ، وحين تستعمل هذه المصادر كعامل مساعد « للمصادر المكتوبة » ، وفيما يختص بالمسائل الضئيلة الأهمية كالصناعة

والتجارة ، التى يجب أن يتعفف عن العرض لها المؤلف الوقور . . ولكن هذا معناه أن المؤرخين ، الذين شبوا على الاعتقاد بأن التاريخ يقوم على جمع المقتطفات ، ابتدأوا فى التفكير فى احتمال استناد التاريخ إلى شىء يختلف عن هذا ، رغم أن هذا التفكير لم يبلغ بهم بعد حد الجرأة . ولكنه يدل أيضاً على أنهم حين حاولوا ترجمة هذا الاحتمال إلى حيز الممكن الواقع ، لم يستطع تفكيرهم انطلاقا إلا فى أفق محدود .

١٠ — السؤال والمصادر التاريخية :

لو قصد بالتاريخ أن يقومَ على طريقة جمع المقتطفات ، بحيث يعتمد المؤرخ على أقوال أعدت إعدادا له من قبل فى الموضوع الذى يعنى بدراسته ، وبحيث يطلق على النسخ التى تحوى هذه الأقوال كلمة « مصادر » ، لكان من السهل أن نُعَرِّف المقصود من كلمة « مصدر » تعريفاً مُجْدِيا من الوجهة العملية . فالمصدر إذن ، عبارة عن نسخة تحتوى على قول أو أقوال عن الموضوع . وهو تعريف له بعض القيمة العملية ، لأنه يساعد المؤرخ على تقسيم كل المادة التاريخية الموجودة — حين يحدد الموضوع الذى يبحث فيه — إلى نسخ يستطيع الاستفادة منها بوصفها مصادر ، ولذلك يتحتم عليه الاطلاع عليها ، ونسخ لا جدوى منها كمصادر ، ولذلك كان عليه أن يتجاهلها . والذى يستطيع أن يعمله فى هذا الصدد ، هو أن ينقب فى أرفف مكتبته أو فى البيانات والكتب التى كتبت فى هذه الفترة ، وأن يسأل نفسه عند قراءة أى عنوان « هل أستطيع أن أجد تحت هذا العنوان شيئاً أستعين به فى موضوعى ؟ » فإذا لم يستطع بمحض تفكيره الإجابة عن هذا السؤال ، فلديه من ألوان المساعدات المختلفة الشىء الكثير — لديه الفهارس ومصادر البيانات العلمية الخاصة أو المقسمة . ولكنه بالرغم من كل هذه المساعدات ، فإنه قد يفقد استشهاداً له قيمته فى التدليل على الوقائع ، وبهذا يثير الضحك

من جانب أصدقائه . ولكننا نجد ، بصدد أية مشكلة من المشاكل ، أن المصادر التاريخية الموجودة لا تعدو أن تكون كماً محدوداً ، ولذلك كان من الممكن استقصاؤها من الوجهة النظرية .

نقول هذا من الوجهة النظرية ، ولو أنه لا يصدق دائماً من حيث الواقع ، والحقيقة هي أن هذه المصادر قد تكون كمية ضخمة ، كما قد يتعذر الحصول على بعضها إلى حد لا يمكن لأى مؤرخ أن يطلع عليها إطلاقاً . ولقد نستمع في بعض الأحيان إلى أناس يشكون من أن مادة تاريخية خاماً ، أصبحت الآن مخزونة بكميات كبيرة ، حتى لقد أصبح من العسر الاستفادة منها ، وهؤلاء تواقون إلى أيام جميلة خلت : كانت فيها الكتب قليلة والمكتبات ضئيلة العدد ، بحيث يستطيع المؤرخ أن يلم بموضوعه . ولكن مثل هذه الشكاوى معناها أن المعضلة بلغت بالمؤرخ الذى يعتمد فى تاريخه على طريقة جمع المقتطفات أقصاها ، إذ لو توفرت لديه كمية محدودة من المصادر التاريخية عن موضوعه لطلب المزيد . والسبب فى ذلك هو أن أى مصدر جديد يعرض للموضوع — لو كان جديداً حقاً — يلقى عليه ضوءاً جديداً ، إلى حد قد يجعل الفكرة التى كونها عن الموضوع خاطئة . لذلك نجده مهما توافرت لديه المصادر عن موضوعه ، تحفزه نزعته التاريخية إلى طلب المزيد . ولكن لو تضخمت لديه هذه المصادر ، لتعذر عليه أن يمسك بأطراف البحث وأن يخرجه فى صورة بحث مقنع ، حتى ليتمنى كإنسان ضعيف أن تكون المادة التاريخية الموجودة أمامه أقل مما هى عليه .

ولقد تأثر الناس بهذه المعضلة إلى حد أن ساورهم الشك فى إمكان الوصول إلى معرفة تاريخية إطلاقاً . وهم على حق فى هذا ، لو أنهم قصدوا بالمعرفة نوع المعرفة العلمية ، وقصدوا بالتاريخ نوع التاريخ الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات . والمؤرخون الذين يجمعون المقتطفات ، وهم الذين يتفادون التفكير فى هذه المعضلة بحجة سلسلة جميلة ، هى أن

هذا ضرب من النقد المسرف ، يعترفون بقولهم هذا أنهم فيما يحترفون من تاريخ ، لا يعانون من جراء هذه المعضلة شيئاً ، لأنهم يهبطون إلى مستوى ضئيل من التدليل العلمى إلى حد أضفى على ضمائرهم البلادة ، ومثل هـــذه الأحوال فى الحيـــاة المعاصرة ، تبعث على شىء كثير من الاستمتاع ، لأننا كثيراً ما نصادفها فى تاريخ العلم ، وتأخذنا الدهشة ، كيف أن مثل هذا الغباء غير الطبيعى أمر ممكن ، والجواب على هذا هو أن الناس الذين يتسمون بهذه الظاهرة ، قد فرضوا على أنفسهم واجباً عسيراً ، هو فى هـــذه الحالة ، مهمة كتابة التاريخ عن طريق جمع المقتطفات ، وما داموا ، لاعتبارات عملية ، لا يستطيعون الارتداء عنه ، لابد أن يتناسوا أنه واجب عسير أو مستحيل . إنك لتجد أن المؤرخ الذى يعتمد على طريقة جمع المقتطفات : يتعامى عن حقيقة أساليب البحث التى يتبعها ، بل يتفاداها عن طريق بذل عناية بالغة فى اختيار الموضوعات التى يستطيع أن يسلك سبيله فيها ، مثله فى ذلك كمثل مصور مناظر الطبيعة فى القرن التاسع عشر ، الذى أراد أن يتعامى عن خطأ نظريته الفادح فى تكييف المناظر ، فاقتصر على تصوير ما سماه موضـــوعات قابلة للتصوير . لقد اصطُلِحَ على أن الموضوعات ، يجب أن تكون من النوع الذى توجد عنه فعلا مادة تاريخية فى متناول المؤرخ — مادة ليست بالضئيلة وليست بالغزيرة الفياضة — مادة لم تبلغ مبلغ الاتساق بحيث لايجد المؤرخ ما يعمله ، إلا أن ينقلها على علاتها ، ولا هى من التنافر والتعدد بحيث يتعذر عليه أن يسلك سبيله فيها . لذلك كانت كتابة التاريخ استناداً إلى هذه الأسس ، لا تعدو أن تكون واحداً من اثنين : إما أن تهبط إلى مستوى القصص المسلى ، الذى يقال فى صحن الدار ، وإما أن تسمو إلى ضرب من ضروب الإنتاج الفنى الرشيق . وقد أودت أن ينصرف حديثى هذا إلى الماضى ، أما عن مدى انصرافه إلى الحاضر ، فأمر قد آثرت أن أتركه لضمير المؤرخين ، الذين طبعوا على نقد أنفسهم فيما يكتبون .

فإذا ما قصدنا بالتاريخ ، ذلك التاريخ العلمى ، كان لزاماً أن نستبدل بكلمة « مصدر » (source) كلمة مادة تاريخية ، وإذا ما حاولنا تعريف المادة التاريخية بنفس الروح التى عرفنا بها كلمة « مصادر » ، وجدنا ذلك أمراً شاقا . تفصيل ذلك أنه لا يوجد قياس مختصر سهل ، نستطيع استنادا إليه ، أن نقرر أن كتابا ما ، يحتوى أو لا يحتوى على مادة خاصة بموضوع نعرض لبحثه ، كما أنه لا يوجد فى الحقيقة ما يحملنا على أن نقصر بحثنا على الكتب ، ذلك أن الفهارس والبيانات الخاصة بالكتب ، لا قيمة لها إطلاقا بالنسبة لمؤرخ من النوع العلمى . ولا نقصد بهذا أن المؤرخ لا يستطيع الاستفادة من هذه الفهارس والبيانات ، إذ الواقع هو أنه يستخدمها بل ويستطيع الاستفادة منها ، ولكنها فى الحقيقة فهارس وبيانات لا تختص بالمصادر ، وإنما تختص بموضوعات منعزلة أو ما يشبه ذلك — إنها لا تختص بالمادة التاريخية ، ولكن بمناقشات قديمة يستطيع أن يبتدئ منها فى بحثه . . لذلك نجد أن الكتب المشار إليها فى مثل هذه البيانات والتى يستخدمها مؤرخ يقيم بحثه على أساس جمع المقتطفات ، تكون قيمتها بالنسبة له فى الغالب ، مقيسة بقدمها ، فى حين أن البيانات الخاصة بكتب ينتفع بها المؤرخ العلمى ، تقاس قيمتها على وجه التقريب بحداثتها ، أو أنها من الكتب المعاصرة .

وتوجد فى الخرافة التى عرضت آنفا خاصة واحدة تشترك فيها كل ضروب التدليل التى يعمد إليها مفتش المباحث حين يثبت صدق الاتهام : ذلك أن هذه الضروب كلها ، لا تعدو أن تكون مشاهداته الخاصة به : فإذا تساءلنا أى أنواع المشاهدات هذه ، وجدنا أن الإجابة ليست سهلة ، ولكنها تدور حول أشياء كالعثور على آثار الأقدام المنطبعة على الأوحال ، وعدد هذه الانطباعات ومكانها واتجاهها ، ووجه الشبه بينها وبين انطباعات حذاء معين ، وعدم وجود انطباعات تشير إلى حذاء آخر ، وعدم وجود أوحال على أرضية غرفة معينة ، والموضع الذى كانت عليه جثة الميت ، ومكان

وجود الخنجر فيه ، وشكل الكرسى الذى كانت عليه الجثة وهكذا ، إلى غير ذلك من تفاصيل تختلف عن بعضها اختلافاً بيناً . والذى نستطيع أن نقوله بصدد مثل هذا التدليل ، هو أنه لا يوجد أحد يستطيع أن يقرر ما يمكن أن يحتويه أو لا يحتويه من عناصر ، ما لم يكن قد انتهى ، لا من صياغة أسئلته فقط ، ولكن من الإجابة عليها أيضاً . . الذى يحدث فى التاريخ الذى ينهج فى عرضه منهج البحث العلمى ، هو أن أية مادة يمكن أن تكون من قبيل الحقائق التاريخية متى استعملت فى هذا المعنى ، ولكن أحدا لا يمكن أن يعرف أى هذه البيانات يمكن أن يكون حقيقة مادة تاريخية بالمعنى المفيد ، ما لم يكن قد استعملها فى هذا المعنى فعلا .

والآن إذا ما استبحنا لأنفسنا استعمال كلمة شهادة (أو أقوال يستدل بها) فى شىء من التجاوز ، على نحو ما أفعل الآن ، حين أستبدل بها كلمة مادة تاريخية ، استطعنا أن نقول بأن التاريخ الذى يقوم على جمع المقتطفات ، ينطوى على نوعين من هذه المادة — نوع يمكن أن يكون من قبيل المادة التاريخية ، ونوع هو مادة تاريخية فى الواقع . . تفصيل ذلك أن كل الأقوال الموجودة بصدد موضوع ما تعتبر من النوع الأول . . أما المادة التاريخية من النوع الثانى ، فهى الجزء الذى نقبله أو نقره فعلا من هذه الأقوال الموجودة . . أما فيما يختص بالتاريخ الذى ينهج منهج البحث العلمى ، فلا محل للقول بوجود أقوال يمكن أن تكون من قبيل المادة التاريخية ، بل نجد — فيما لو أردنا التعبير عن هـــذه الظاهرة بنفس الألفاظ التى استعملناها — أن كل ما فى الكون المادى أمامنا ، يمكن أن يكون مادة تاريخية نستنير بها فى الموضوع الذى نكون بصدد بحثه . . تلك فكرة لها أسوأ الأثر على أى إنسان يرى أن منهاج البحث فى التاريخ محدود بطريقة جمع المقتطفات ، لأنه لا بد هنا من أن يتساءل كيف نستطيع الكشف عن الحقائق التى تخدم موضوع البحث بصفة مباشرة ، إلا إذا استطعنا فى أول الأمر

جمع كل الحقائق التى قد تخدم هذا الموضوع ؟ والشخص الذى يفهم طبيعة التفكير العلمى ، سواء فيما يختص بالتاريخ أو بغيره من الدراسات ، لا يجد أمامه هذه الصعوبة ؛ وسيدرك هذا الشخص أن كل سؤال يسأله المؤرخ مرده فى الواقع إلى اعتقاده أنه يستطيع الإجابة عنه ، أى أن لديه فى عقله فكرة مبدئية عن المادة التاريخية التى يستعين بها ، ولو على سبيل المحاولة المبدئية . ولا نقصد بهذا فكرة من النوع القاطع تنصب على ما يمكن أن يكون مادة تاريخية ، ولكن فكرة غامضة بعض الشىء ، أو غير محدودة عن المادة التاريخية القائمة فعلا . والقول بأنك تضع أسئلة من النوع الذى تعرف أن الإجابة عنه عسيرة ، هو الجريمة الكبرى فى البحث العلمى ، مثلها فى السياسة كمثل إصدار الأوامر التى يتعذر تنفيذها ، أو فى الدين ، كأن تسأل الله شيئاً تعلم [أنه سبحانه] لن يجيبك إليه . نريد أن نقول إن السؤال والمادة التاريخية التى تنهض إجابة عنه ، ناحيتان متصلتان فى التاريخ ، وأية مادة تمكنك من الإجابة عن سؤالك ، تكون من قبيل المادة التاريخية ، ونقصد بذلك السؤال الذى أنت بصدده الآن ، والسؤال المعقول (وهو نوع السؤال الوحيد الذى يسأله رجل العلم المختص) هو السؤال الذى تعتقد أن لديك أو يمكن أن تكون لديك مادة تاريخية تكفل الإجابة عنه ؛ فإذا اعتقدت بأن لديك هذه المادة فى هذا الوقت ، وفى هذا المكان ، كان هذا السؤال سؤالا حقيقياً من نوع السؤال : « ما هو الوضع الذى كان عليه (چون دو) فى الوقت الذى طعن فيه ؟ » فإذا اعتقدت بأنه يمكن أن تكون لديك مادة للإجابة عنه كان سؤالا مؤجلا من نوع السؤال : « من هو قاتل (چون دو) ؟ » .

ذلك هو الفهم الصحيح للفكرة التى تنطوى عليها تلك الحكمة البالغة التى فاه بها اللورد « أكتون » إذ قال : « عليك بدراسة المشكلات لا الفترات » : ذلك أن المؤرخين الذين يعتمد تاريخهم على كتابة المقتطفات ، يدرسون فترات

تاريخية ، لا مشكلات التاريخ . إنهم يجمعون كل الأقوال الواردة التي تنهض شاهداً على عدد محدود من الأحداث ، ويأملون عبثاً أن ينتهوا إلى نتائج استناداً إليها . أما عن المؤرخين الذين ينهجون نهج الأسلوب العلمي ، فهؤلاء يدرسون مشكلات التاريخ : إنهم يضعون الأسئلة ، وإذا كانوا مؤرخين من النوع الجيـــد ، سألوا أسئلة يعرفون الطريق للإجابة عنها . ولقد كان الفهم الصحيح لذلك القول السابق الذكر ، هو الذى حمل المسيو « هركيول بوارو » على أن يصب الاحتقار الشديد على « كلاب الصيد الآدميين » الذين يزحفون على الأرض يجمعون كل شيء مهما كان نوعه ، ما داموا يعتقدون أن هذا ينير لهم الطريق ، وأن يصر على أن سر الكشف هو استعمال المرء لما سماه – ربما فى تكرار ممل – « الخلايا الضئيلة ذات اللون الأشهب » . يريد أن يقول إنك لن تستطيع جمع المادة التاريخية قبل أن تبدأ بالتفكير ، لأن التفكير معناه أن تضع أسئلة (ولتكونوا على بيِّنة من هذا يا علماء المنطق) : كذلك لن تكون هناك مادة تاريخية ، إلا إذا انصبت على سؤال دقيق محدود . والفارق بين « بوارو » و « هولمز » فى هذا الصدد ، يشير إشارة قوية إلى التغيير الذى حدث فى فهم منهاج البحث التاريخى فى الأربعين السنوات الأخيرة . وقد نادى « لورد أكتون » بهذه النظرية فى عصر ازدهار « شارلوك هولمز » ، وذلك فى المحاضرة التى افتتح بها موسم المحاضرات فى كمبردج عام ١٨٩٥ ، ولكن الإدراك العام لم يكن قد بلغ بعد حداً من السمو ، يستطيع معه تقدير هذه النظرية . والذى حدث فى عهد « المسيو بوارو » ، هو عدم استساغة المؤرخين للنظرية إلا بقدر ، بدليل أن مؤلفاته لم تصادف رواجاً كبيراً . والواقع أن التغيير الذى قضى على أسس التاريخ القائم على طريقة جمع المقتطفات ، واستبدل بها أسس التاريخ العلمى ، قد اعتنقه المؤرخون جميعاً .

٤ – التاريخ تصوير جديد لأحداث الماضى

كيف يمكن للمؤرخ ، أو على أية أسس يستطيع أن يعرف الماضى ؟ وما دمنا بصدد الإجابة عن هذا السؤال ؛ فالاعتبار الأول الذى ينبغى أن نلاحظه ، هو أن أحداث الماضى ليست من قبيل الظواهر القائمة أمامنا ، والتى يمكن أن يتناولها إدراكنا الحسى . نجد استناداً إلى مدلول الفرض أن المؤرخ ليس شاهد عيان للأحداث التى يعرض لوصفها ، ولن يستطيع المؤرخ كذلك أن يفترض فى نفسه أنه شاهد عيان ، بل إنه يعلم علم اليقين ، أن أية معرفة له بالماضى ، لا تعدو أن تكون من قبيل المعرفة البعيدة عن الحس ، أو المعرفة التى تقوم على الاستدلال ، أو المعرفة غير المباشرة ، لأنها لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون معرفة تجريبية : والنقطة الثانية ، هى أن هذا الوسيط بينه وبين أحداث الماضى . لا يمكن أن يكون شهادة أدلى بها شاهد ، ذلك لأن المؤرخ لا يعرف الماضى عن طريق تصديقه لشاهد شاهد هذه الأحداث ، وأودع مشاهداته سجل الحوادث ، لأن أقصى ما تستطيع أن تتمخض عنه وساطة من هذا النوع ، هو نوع من الاعتقاد لا المعرفة — اعتقاد يقوم على أوهن الأسس ولا يحتمل التصديق : كذلك يعرف المؤرخ حق المعرفة ، أنه لن يستطيع الاستطراد فى بحثه على هذا الأساس ، لأنه يعلم أن موقفه ممن نسميهم « الثقاة » الذين يعتمد عليهم ، ليس موقف المؤمن بما كتبوا ، وإنما هو موقف الناقد لما كتبوا : وإذن ما دام المؤرخ لا يعتمد على معرفة مباشرة أو تجريبية فيما يريد أن يعرض لبحثه من حقائق ، ولا يعتمد على معرفة بهذه الحقائق نقلت إليه أو أتته عن طريق شهادة غيره ، فما هو نوع المعرفة التى يستخدمها إذن — وبتعبير آخر ما الذى يستطيع أن يعمله المؤرخ ابتغاء العلم بهذه الأحداث ؟

لقد كان من نتيجة الدراسة التحليلية التى قمت بها لفكرة التاريخ ، أنه

تمخضت عن إجابة عن هذا السؤال : وهى أن المؤرخ ينبغى أن يتمثل أحداث الماضى فى عقله . وعلينا الآن أن ندرس هذه الفكرة جيداً لنتبين حقيقة معناها وما يتبعها من نتائج :

وهنا نجد أنه ليس من العسير أن نتبين مدلول الفكرة بصفة عامة : تفصيل ذلك أن الإنسان متى فكر على أسس تاريخية ، كانت أمامه بعض الوثائق أو مخلفات الماضى : والمهمة التى يناط بها هى الكشف عما كان عليه الماضى الذى ترك وراءه هذه المخلفات ، مثل ذلك أن تكون هذه المخلفات بعض العبارات المكتوبة ، فيتعين عليه فى هذه الحالة ، أن يكشف عن المعنى الذى قصده كاتب هذه الكلمات ، وهذا بالتالى معناه اكتشاف الفكرة (فكرة — بكل معانى الكلمة ، وسنتبين المعنى بالتحديد الدقيق فى البند الخامس) ، ولكى يكشف عن حقيقة هذه الفكرة ، يجب على المؤرخ أن يصورها لنفسه من جديد .

هب على سبيل المثال أنه يقرأ قانون « ثيودوسيوس » ، وأن أمامه مرسوماً إمبراطورياً معيناً : هنا نجد أن مجرد قراءة الكلمات والقدرة على تفسيرها ، ليس معناه إدراك أهميتها التاريخية . إذ الواقع هو أن هذا الإدراك ، يتطلب منه أن يواجه الموقف الذى كان يواجه الإمبراطور ، كما أن عليه أن يواجهه على النحو الذى فعله الإمبراطور . عليه بعد ذلك أن يفكر لنفسه كما فكر الإمبراطور وقتئذ ، كيف يمكن أن يتناول مثل هذا الموقف ، بل يجب عليه أن يدرس الاحتمالات التى كانت ممكنة وقتئذ ، والسبب فى اختيار واحد منها بديلا عن الأخرى . لذلك يتحتم عليه أن يمر فى كل أدوار التفكير التى مر فيها الإمبراطور وقتئذ ، حين قرر أن يأخذ بهذا الحل الذى لجأ إليه ، فهو بهذا يتمثل بعقليته تصرفات الإمبرطور ، بل إن معرفته التاريخية بمعنى المرسوم ، بصرف النظر عن مجرد المعرفة اللغوية ، لتعتمد إلى حد كبير على قدرته على تمثل هذه الصورة :

أو فلنفرض أنه يقرأ فقرة كتبها أحد الفلاسفة القدماء ؛ هنا يجب عليه أن يكون على معرفة بالمدلول الفلسفى للكلمات ، وأن يكون قادراً على تفسيرها ؛ ولكنه حين يعمل هذا لا يكون بذلك قد فرغ من فهم الفقرة على نحو ما يفهمها مؤرخ الفلسفة ؛ فلكى يستطيع هذا يجب عليه أن يعرف طبيعة هذه المشكلة ، وأن يعرض للحلول التى كانت محتملة بصددها ، ثم يتبين للسبب الذى من أجله قرر هذا الفيلسوف الأخذ بهذا الحل دون الحلول الأخرى ؛ ذلك ما نعنيه بقولنا . . إنه يُصَوِّر لنفسه تفكير هذا المؤلف ، وما لم يستطع فعل هذا ، لا يمكن أن يصدق عليه وصف المؤلف .

وفى اعتقادى أن أحداً لا يستطيع إنكار هذا التصوير مهما يكن من أمر ما يكتنفه من غموض ، وما يعتوره من نقص ، لا بد أن يلفت النظر للطابع الرئيسى الذى يتسم به التفكير التاريخى ؛ أما عن دقة هذا التصور بصفة عامة ، فلا جدال فيها ، ولكن لابد من الاستطراد فى تفصيله وتفسيره ، ولعل أمثل الطرق بهـذا التفصيل هو أن نخضعه لنقد يأتى من جانب معترض عليه نتخيل وجوده :

قد يبتدئ مثل هذا الناقد بالقول بأن الفكرة كلها غامضة غير محـدودة المعنى ، لأنها قد تحتمل من المعانى الشىء القليل أو الشىء الكثير . قد يقول إن العود إلى تصوير الفكرة أو بلورتها فى عقلية المؤرخ من جديد ، أمر يحتمل أحد المعنيين ؛ قد يعنى أن يتمثل المؤرخ لوناً من ألوان التفكير ، أو أن ينجز عملية فكرية شبيهة بالعملية التى حدثت أولا ، أو قد يعنى أن يتمثل المؤرخ لوناً من التفكير ، أو ينجز عملية فكرية لا تختلف فى صغيرة أو كبيرة عن العملية الأولى . ولكن لا توجد عملية تصوير أو تفكير تكون طبق الأصل من عملية أخرى ، بحيث لا تختلف عنها فى صغيرة أو كبيرة ؛ وإذن فالمفروض أن تكون العلاقة بين العمليتين الأولى والثانية من قبيل التشابه لا أكثر ولا أقل ؛ ولكن نجد فى هذه الحالة ، أن النظرية التى تذهب إلى أننا

نعرف الماض حين نستطيع أن نتمثله أو نصوره لأنفسنا مرة أخرى ، إن هى إلا صورة من نظرية معروقة خاطئة فى « المعرفة » ، تقول بوجود صور طبق الأصل فى عقلية العارف . ثم لنفترض ثانية أننا قد سلمنا بأن لوناً من ألوان التجارب أو عملية من عمليات التفكير قد أمكن تكرارها فى صورة طبق الأصل ، فستكون النتيجة هنا شيئاً واحداً ، هو التطابق التام بين لونين من التفكير أو الإدراك المباشر — بين المؤرخ والشخص الذى يحاول هذا المؤرخ أن يفهمه ، ما دمنا بصدد هذه العملية الفكرية ؛ وسنجد أن كل ما حدث أو يحدث فى هذه الحالة ، هو أن الموضوع الذى تعرض لدراسته (وهو هنا الماضى) ، قد اندمج بصورته فى عقلية الشخص الذى يدرسه ، (وهو هنا الحاضر على النحو الذى يصوره تفكير المؤرخ نفسه) وبدلا من الإجابة عن السؤال : كيف يتسنى لنا معرفة الماضى ؟ ، سنجد من جانبنا إقراراً بأن الماضى لا يعرف ، ولكن الذى يعرف هو الحاضر . . ولنا أن نتساءل فى هذا الصدد : ألم يُسَلِّم « كروتشه » نفسه بهذا فى نظريته ، التى تذهب إلى أن التاريخ هو صور حياتنا المعاصرة ؟

ولنا على هذا القول اعتراضان سنعرض لهما بالترتيب . . وأستطيع أن أفترض أن الشخص الذى قال بالاعتراض الأول يستند إلى نظرية ما فى المعرفة ، تستطرد على النحو الآتى : يريد أن يقول إن أية عملية من عمليات المعرفة ، متى كانت تنصرف إلى التفكير أو الإدراك ، لابد أن تنطوى على عنصرين : . العملية نفسها ، وموضوع هذه العملية ، كما أن عمليتين مختلفتين قد تتعلقان بنفس الموضوع . فلو حدث أن قرأت « إقليدس » ، ووجد فيه عبارة تقول بتساوى زاويتى القاعدة فى المثلث المتساوى الساقين ، وإذا كنت أفهم ما تعنى هذه العبارة وأسلم بصدقها ، كان صدق العبارة الذى سلمت به ، أو القضية المنطقية التى أثبتها هو نفس الصدق الذى ذهب إليه « إقليدس» ، أو نفس القضية المنطقية التى أثبتها . ولكن إثباتى لصدق هذه

القضية يختلف عن إثباته . والدليل القاطع على هذا ، يأتى عن أحد اثنين : هو أن الإثبات صادر عن شخصين مختلفين ، وفى وقتين مختلفين : وإذن لن تكون عملية إدراكى لتساوى الزوايا بمثابة تكرار لعمليته ، ولكنها إنجاز لعملية أخرى من نفس النوع . والذى أعرفه عن طريق إنجازى لهذه العملية ، ليس هو أن « إقليدس » عرف أن زوايا القاعدة فى المثلث المتساوى الساقين متساوية ، ولكن هو أن هذه الزوايا متساوية فعلا (بصرف النظر عن « إقليدس » . ولكى أعرف الحقيقة التاريخية ، وهى أن « إقليدس » عرف أن هذه الزوايا متساوية ، لن أعمد إلى نقل أو تكرار العملية التى قام بها (أى إنجاز عملية شبيهة بها تماماً) . ولكنى أنجز عملية أخرى تختلف عنها كل الاختلاف ، وهى عملية تفكير من ناحيتى فيما استطاع أن يصل إليه « إقليدس » بصدد تساوى هــذه الزوايا : وكذلك فيما يتعلق بالطريقة التى يسلكها تفكيرى فى هذه العملية . لا محل إطلاقاً للقول بأن ما أفعله فى هذا الصدد ، هو أنى أكرر فى تفكيرى عملية فكرية قام بها « إقليدس » ، إذ لو صدق أن تكرار عمليته ، معناه إدراك نفس الحقيقة ، أو إثبات نفس القضية المنطقية التى أدركها أو أثبت صدقها ، لكان هذا القول خاطئاً ، لأن القضية المنطقية التى أثبتها « إقليدس » ، وهى « أن الزوايا متساوية » ، تختلف عن قضيتى وهى « لقد عرف (إقليدس) أن الزوايا متساوية » : وإذا كان تكرار عمليته معناه القيام بهذه العملية مرة أخرى ، فهذا عبث لأن العملية لا يمكن أن تتكرر .

وأجد استناداً إلى هذه النظرية ، أن العلاقة بين العملية التى يمارسها تفكيرى الآن ، والخاصة « بأن الزوايا متساوية » وبين نفس هذه العملية التى كان يمارسها تفكيرى منذ خمس دقائق ، علاقة اختلاف من حيث العدد مع اتفاق من حيث النوع . إن العمليتين مختلفتان ، ولكنهما من نوع واحد ، فالعمليتان على هذا الأساس متشابهتان ، وأية عملية منهما تشبه عملية « إقليدس » بصورة تبدو واحدة فى الحالتين ، ومن ثم تنتهى إلى نتيجة ، وهى أن النظرية

التي نعرض لها مثل من أمثلة نظرية المعرفة التي تقول بانطباع صورة الشيء في عقلية المفكر .

ولكن هل هذا هو التصوير الصادق للعلاقة بين هاتين العمليتين ؟ نريد أن نتساءل .. هل إذا كنا بصدد شخصين يقومان بعملية فكرية واحدة ، أو شخص واحد يقوم بنفس هذه العملية في وقتين مختلفين ، نقصد بقولنا هذا ، إنهم يقومون بعمليات مختلفة من نفس النوع ؟ في اعتقادي أنه من الواضح أننا لا نقصد إلى شيء من هذا النوع ، وأن السبب الوحيد الذي يحفز أي إنسان على الاعتقاد بأننا نقصد هذا بالذات ، هو قبوله لنظرية معينة ، تذهب إلى أننا كلما فرقنا بين شيئين ، وقلنا بالرغم من هذه التفرقة إنهما شيء واحد (الأمر الذي نعلم جميعاً أننا نفعله غالباً) . نقصد بهذا أنهما صورتان مختلفتان من نوع واحد ، أو أنهما أمثلة جزئية مختلفة « لكلي واحد من الكليات » "universal" ، أو أنهما عناصر مختلفة من نفس الصنف . إن النظرية لا تذهب إلى إنكار شيء اسمه الوحدة أو التشابه رغم الاختلاف (لا يوجد من يسلم بهذا) ، ولكنها تفترض وجود نوع واحد من هذه الوحدة — هي الوحدة ذات التكييف المعين ، في « اختلاف » يكون من حيث العدد : وإذن لا ينصب نقد هذه النظرية ، على إثبات أن هذا النوع من الوحدة في كنف الاختلاف ، ظاهرة لا وجود لها ، وإنما يستهدف إثبات وجود أنواع أخرى من هذه الوحدة أو هذا التشابه ، وأن الحالة التي نعرض لدراستها الآن هي أحد هذه الأنواع .

يقول الناقد الذي افترضنا وجوده ، إن العملية التي فكر فيها « إقليدس » ، والعملية التي فكرتُ فيها ليستا عملية واحدة ، وإنما هما عمليتان من حيث العدد ، وإن كانتا عملية واحدة من حيث النوع : كذلك قيل إني حين أفكر الآن في « أن الزوايا متساوية » ، أجد نفس هذه العلاقة بين هذه العملية الفكرية وبين ما فكرت فيه منذ خمس دقائق من أن الزوايا متساوية : وفي اعتقادي

أن السبب الذى جعل الناقد يثق من هذا ، هو فهمه للعملية الفكرية ، على أنها حلقة معينة ذات تكييف خاص ، أو مركز خاص فى فيض من الوعى المتدفق ، وكيانها لا يعنى إلا حدوثها فى سياق هذا الفيض ، ومتى حدثت فى سياق هذا الفيض طوّح بها إلى الماضى ؛ ولا توجد قوة تستطيع استرجاعها ، وقد تحدث عملية فكرية أخرى من هذا النوع ، ولكن نفس العملية لا تتكرر .

ولكن ما هو معنى هذه العبارات بالتحديد ؟ هب أن شخصاً قد استمر لفترة معينة ولتكن خمس ثوان متتالية ، يفكر فى (أن الزوايا متساوية) ، فهل الذى يحدث فى مثل هذه الحالة ، هو أن عملية فكرية واحدة تستغرق تفكيره طوال هذه الثوانى الخمس ، أو هو فى الواقع ينجز خمس أو عشر أوعشرين عملية فكرية ، تختلف من حيث العدد ، ولكنها واحدة من حيث النوع ؟ وإذا صدق هـذا القول الأخير ، فما هو عدد العمليات التى استغرقتها الثوان الخمس ؟ إن الناقد مضطر للإجابة عن هذا السؤال ، إذ الواقع هوأن جوهر فكرته ، ينصب على أن عمليات الفكر تختلف من حيث الطابع الفردى لكل منها ولذلك يمكن عدها . وهو لا يستطيع تأجيل الإجابة حتى يرجع إلى أبحاث علمية أخرى على نحو ما يحدث فى المعمل السيكولوجى مثلا ، لأنه إذا لم يكن على علم بالعناصر التى تُكوّن تعدُّد عمليات الفكر ، فلا سبيل له إلى معرفة هذه العناصر عن طريق التحليل السيكولوجى .. ولكن أية إجابة يتقدم بها ، لا بد أن تحمل طابع التعسف والتناقض فى نفس الوقت ، إذ الواقع ، هو أنه لا يوجد سبب نستطيع استناداً إليه أن نقول ، إن عملية من عمليات الفكر دون أخرى ، يمكن أن تحدد عن طريق الربط بينها وبين عامل الزمن ، كأن يكون الوقت الذى استغرقته هو مرور ثانية أو ربع ثانية : والإجابة الوحيدة الممكنة فى هذا الصدد ، هى أن عملية الفكر ، ليست إلا عملية واحدة استغرقت خمس ثوان . وللناقد إذا أراد

أن يسلم بهذا ، فيقول حينئذ إن مثل هذه الوحدة التى تطبع عملية مستمرة متماسكة من عمليات الفكر ، هى « وحدة الشيء المستمر » .

ولكن هل تتضمن طبيعة هذا الشيء المستمر هنا خاصة الاستمرار الزمانى المكانى بلا انقطاع أو توقف ؟ هب أن المفكر بعد أن ظل فترة خمس ثوان متصلة يفكر فى أن « الزوايا متساوية » ، قد جنح عن التفكير فى هذا إلى مشكلة أخرى استغرقت ثلاث ثوان أخرى ، عاد بعدها إلى نفس العملية ، ففكر ثانية فى أن « الزوايا متساوية » : هل نكون هنا بصدد عمليتين من عمليات الفكر لا عملية واحدة ، بسبب مرور فترة بين العمليتين ؟ الحقيقة الواضحة هى غير ذلك ، إذ الواقع هو أن هذه العملية واحدة ولكنها لم تستمر هذه المرة ، وإنما قد استؤنفت بعد مرور فترة . كذلك لا يوجد فارق فى هذه المرحلة الثانية من العملية ، لم يكن موجوداً فى المرحلة الأولى : فإذا ما استمرت عملية لفترة خمس ثوان ، كان هناك نفس الفارق الزمنى بين نشاطها فى الثانية الخامسة ، ونفس النشاط فى الثانية الأولى ، على نحو ما نجد أن الثوانى التى تتخلل عملية التفكير قد تشغل بنشاط شيء من نوع آخر ، أو تكون خلواً من النشاط إطلاقاً (إن جاز هذا) .

فالقول إذن بأن عملية فكرية لا يمكن أن تحدث مرتين ، لأن تدفق الوعى يطيح بها ، قول خاطئ ، مرده فى الأصل إلى خطأ فى تكييف النقطة التى نريد البرهنة عليها . ومتى قصدنا بالمعرفة مجرد الوعى والأحاسيس والمشاعر فى صورتها الخالصة المبسطة ، كان هذا القول صادقاً ، ولكن العملية الفكرية ليست مجرد أحاسيس ومشاعر بل هى معرفة ، والمعرفة شيء أكثر من الوعى المباشر . وإذن لن تكون عملية المعرفة مجرد تدفق الوعى . والشخص الذى لا يعدو وعيه أن يتكوّن من عدة حالات نفسية تتعاقب الواحدة منها بعد الأخرى ، مهما يكن الاسم الذى تُسمّى به هذه الحالات ، فلا يمكن أن تتوافر لديه معرفة إطلاقاً . . مثل هذا الشخص لا يستطيع أن

أن يتذكر الصور النفسية التي مرت به في الماضي ، لأنه (حتى لو سلمنا بأن صوره النفسية ترتبط ببعضها البعض عن طريق قوانين سيكولوجية معينة هي بحكم هذا الفرض مجهولة) لا يستطيع أن يتذكر أن النار قد حرقته ، وإنما يخشى النار فقط ، ولا هو يستطيع أن يدرك مظاهر الكون المادي حوله . إنه سوف يشعر بالخوف ولكنه لن يعرف أن هذا الخوف ينبعث من شيء اسمه النار ، حتى لقد يعجز هو أو غيره ، عن أن يدرك أن وعيه كان مجرد حالات نفسية متعاقبة من هذا النوع الذي نصفه به .

فلو سلمنا إذن بأن مجرد الوعي يتألف من عدة صور متعاقبة ، كان الفكر نوعاً من النشاط الذي يأتي على هذه الحالات المتتابعة ، فيوقفها في صورة من الصور ، ليتبين معنى هذا التتابع في إطاره العام — نشاط لن يكون الماضي بالنسبة إليه شيئاً قد مضى وانقضى ، وإنما هو شيء يمكن أن يرى إلى جانب الحاضر ويقاس به . ليس الفكر نفسه مجرد صورة من الصور المتضمنة في هذا الفيض المتدفق من الوعي المباشر ، ولكنه في صورة من الصور يكون إلى خارج هذا الفيض . . لا جدال في أن عمليات الفكر تحدث في أوقات محددة ، مثل ذلك أن اكتشاف « أرشميدس » لفكرة وجود جاذبية معينة ، حدث في وقت أن تصادف وجوده في الحمام ، ولكن عمليات الفكر هذه لا تخضع لقيد الزمن على نحو ما تخضع مجرد الأحاسيس والمشاعر . . ليس هدف الفكر فقط ، هو الذي يوجد بمعزل عن الزمن في صورة من الصور ، ولكن العملية الفكرية كذلك تكون بمعزل عن الزمن في معنى واحد على الأقل ، هو أن عملية فكرية واحدة بالذات ، قد تستمر لوقت من الأوقات ثم تعود إلى النشاط بعد برهة غابت فيها .

ولنفكر في حالة ثالثة ، هي حين تستغرق الفترة كل الوقت ابتداء من فكرة «إقليدس» حتى فكرتي .. فلو أنه كان قد فكر بأن « الزوايا متساوية » ، وأنا أفكر الآن في أن « الزوايا متساوية » ، مع تسليمنا في الوقت نفسه بأن

مرور هذه الفترة الزمنية ، لا يبرر إنكار أن العملية واحدة فى الحالتين لم تتغير — فى هذه الحالة ، هل يكون الفرق بينى وبين « إقليدس » مبرراً لإنكار هذه الوحدة ؟ لا توجد نظرية معقولة لتحقيق الشخصية ، تستطيع أن تبرر هذه النظرية — ذلك أنى أنا و « إقليدس » ، لا يمكن أن نُشَبّه بآلتين مختلفين من آلات الكتابة ، لا يمكن لمجرد أنهما ليستا آلة واحدة ، أن يقوما بنفس العملية ، ولكن تقومان فقط بعمليات من نوع واحد . ليست العقلية آلة تؤدى وظائف مختلفة ، ولكنها صورة معقدة من ألوان النشاط . والقول بأن عملية من عمليات « إقليدس » ، لايمكن أن تكون من نوع العملية الفكرية التى أقوم بها ، لأنها تُكَوِّن جزءاً من صورة معقدة مختلفة من صور النشاط ، ليس إلا افتراضاً لصدق النقطة التى نريد البرهنة عليها : إذ لو سلمنا بأن نفس العملية الفكرية قد تحدث مرتين فى سياقين مختلفين فى دائرة نشاطى الفكرى المعقد ، فلماذا لا تحدث مرتين فى لونين مختلفين من ألوان النشاط المعقد ؟

ولكن الناقد بالرغم من أنه ينكر صراحة احتمال حدوث هذا ، فإنه يعود ويفترض بطريق خفى ، أنه يمكن أن يحدث بل وأنه يحدث فعلا — يقول بالرغم من أن هدف الفكرة عند شخصين فكّرا فيها ، قد يكون واحداً ، فإن عملية التفكير نفسها قد تختلف عند شخص عنها فى آخر . ولكن لكى نقول هذا ، ينبغى أن نكون على بينة « مما يفكر فيه إنسان آخر » : ولا نقصد بهذا أن نعرف الهدف الذى يعرفه هو فحسب ، وإنما نقصد معنى آخر ، هو أن نعرف تلك العملية الفكرية التى يعرف الهدف عن طريقها ، لأن العبارة السابقة لا تدعى معرفة العملية الفكرية التى أنجزها أنا وحدى ، ولكن العملية بالصورة التى ينجزها شخص آخر أيضاً ثم المقارنة بينهما . . ولكن كيف السبيل إلى مثل هذه المقارنة ؟

إن الشخص الذى يستطيع هذه المقارنة ، يجب أن يكون قادراً على

التأمل ، بحيث يستطيع أن يقول « إن العملية الفكرية التى أباشرها هى هذه » ثم يكررها ، « وأستطيع قياساً إلى الطريقة التى يتحدث بها أن أرى أن عمليته الفكرية التى يباشرها هى هذه » — ثم يكررها . وهو ما لم يستطع هذا ، فلا سبيل إلى هذه المقارنة إطلاقاً . ولكن القيام بهذا ، يتضمن أن يقوم « عقل » بتقليد عملية فكرية تحدث فى « عقل » آخر ، ولا نقصد هنا عملية شبيهة بها (لأن هذا عود إلى نظرية المعرفة التى تقول بأن التفكير صورة تنطبع عن الأشياء ، بل هو عود فى صورة انتقامية) وإنما نقصد العملية نفسها .

إن الفكر لا يمكن أن يكون مجرد موضوع (قائم بمعزل عن نشاط التفكير) . وأن أكون على بينة من النشاط الفكرى عند إنسان آخر : أمر ممكن استناداً إلى افتراض واحد فقط ، هو أن نفس هذا النشاط الفكرى يمكن أن تتمثله عقليتى . . فإذا ما قصدت بهذا المعنى أن أعرف « ما يفكر فيه إنسان آخر » أو (ما فكر فيه إنسان آخر فعلا) كان معنى هذا أنى أتمثل لنفسى هذا النوع من التفكير . والقول بأن هذا غير صحيح ، معناه أن ليس لنا الحق إطلاقاً فى الحديث عن نشاط فكرى إلا هذا النوع من النشاط الفكرى الذى يدور داخل عقولنا ، كما أن معناه اعتناق تلك النظرية التى تقول بأن عقلى هو العقل الوحيد الموجود فى هذا العالم . وأنا هنا لن أعرض لتنفيذ دفاع أى إنسان يريد أن يعتنق هذه النظرية التى تنكر وجود الكون المادى solipsism ، وإنما أريد أن أبين كيف أن التاريخ — بوصفه معرفة تحيط بالأفكار الماضية (عمليات الفكر) — دراسة من النوع الممكن ، وأن أثبت أن مثل هذه الدراسة مستحيلة ، إلا إذا سلمنا أن معرفتنا بعملية عقلية تدور فى تفكير إنسان ما ، معناه أننا نتمثل هذه العملية فى تفكيرنا مرة أخرى . فإذا بدا الإنسان يرفض هذه النظرية ، أن ينساق بتأثير هذا الرفض ، إلى اعتناق النظرية التى تنكر الكون المادى ، فقد أقمت الدليل على صدق دعواى .

والآن نأتي إلى الاعتراض الثاني . سيقال في هذا الصدد : «ألم يستطرد هذا البرهان إلى حد الإسراف ؟ لقد أثبت أن عملية من عمليات الفكر ، لا تنجز في برهة واحدة فقط ، وإنما يمكن أيضاً أن تستمر لفترة من الزمن بل إنها لا تستمر طوال هذه الفترة فحسب ، وإنما يمكن أن تبعث من جديد . ثم هي لا تبعث فقط في إطار عقلية الشخص الذي سبق أن اشتغل بالتفكير فيها ، وإنما تتمثلها عقلية شخص آخر (رغم ما في هذا من تحد للنظرية التي توجد وجود الكون المادي) . ولكن هذا لا يثبت أن التاريخ دراسة ممكنة . فلكي يكون دراسة ممكنة ، لا ينبغي أن تقف قدرتنا عند حد تمثل الفكرة التي دارت في رأس إنسان آخر ، ولكن ينبغي أن نكون على بينة من أن الفكرة التي نتمثلها من جديد هي فكرته بالذات . ولكنا إلى الحد الذي نستطيع عنده أن نتمثلها ، تصبح هذه الفكرة فكرتنا نحن ؛ ومتى كانت مجرد فكرة خاصة بنا ، استطعنا أن نعرض لها على هذه الصورة ، وتلك ظاهرة نكون على بينة منها حين هذا العرض لها أو هذا التمثل . ذلك أنها قد استحالت إلى فكرة « ذاتية » ، وهي من أجل هذا السبب لم تعد فكرة موضوعية : وبتعبير آخر قد أصبحت فكرة في هذا الحاضر ، وإذن لم تمت إلى الماضي بصلة إطلاقاً . وهذا هو الرأي الذي قرره المؤرخ « أوك شوت » بوضوح في نظريته التي قال فيها ، إن المؤرخ يصور في إطار الماضي ، تلك الأحداث التي تكون في الحقيقة جزءاً من نسيج تجاربه في الحاضر . بل إن هذا هو الذي يسلم به « كروتشه » حين يقول بأن كل تاريخ هو تاريخنا المعاصر » .

وواضح أن الناقد هنا يقول بشيئين مختلفين . يقول في أول الأمر إن مجرد تمثلنا لفكرة إنسان آخر : ظاهرة لا تجعل الدراسة التاريخية أمراً ممكناً (أو بتعبير أدق ليست هي المعرفة التاريخية) بل ينبغي في نفس الوقت ، أن نكون على بينة من أن ما نعمله هو أننا نتمثل هذه الفكرة . يقول في

الشطر الثانى من اعتراضه إن هذه الإضافة ، أى معرفتنا بأننا نتمثل لأنفسنا فكرة ماضية ، لا بد فى هذه الحالة أن تكون فى حكم المستحيل ، ما دامت الفكرة على نحو ما نتمثلها هى فكرتنا الآن ، وكل معرفة لدينا بها ، محدودة بوعينا الحاضر ، وعى يصورها على أنها جزء من تجاربنا الخاصة .

وواضح أن الشطر الأول من هذا الدفاع صحيح . تفصيل ذلك أن الذى ينجز عملية فكرية كان قد أنجزها إنسان غيره من قبل ، لا يصبح بهذا العمل مؤرخاً (أو لا تصدق عليه كلمة مؤرخ) : لا يمكن أن يقال فى هذه الحالة إنه مؤرخ ، ولو أنه لا يعلم هو نفسه بهذا ، إذ الواقع هو أنه ما لم يكن على بينة من أنه يفكر بأسلوب البحث التاريخى ، فإنه بعيد عن مثل هذا التفكير . ذلك أن التفكير التاريخى نوع من النشاط (وليس هو النوع الوحيد ، ما لم تكن الأنواع الأخرى أجزاء منه فى صورة من الصور) الذى يعتبر « دالة » function للوعى الذاتى ، هو صورة من صور الفكر ، لا يمكن أن تتسم بها إلا عقلية تكون على بينة من أنها تفكر فى إطار هذا التفكير التاريخى .

والنقطة الثانية هى أن الشرطة الذى لا محيص عنه والذى تفرضه النقطة الأولى لا يمكن أن يتحقق إطلاقاً : إن البرهان الذى يسوقه للتدليل على هذه النقطة برهان هام ، ولكن فلنعرض أولا للنقطة التى يحاول البرهنة عليها : تذهب هذه النقطة إلى أننا بالرغم من استطاعتنا أن نتمثل فى عقليتنا عملية فكرية فكر فيها إنسان آخر ، فإننا لا يمكن أن نعرف أننا نتمثلها فعلا ، أو نكون على بينة من مثل هذا العمل . ولكن مثل هذا القول ينطوى على تناقض واضح بين القائل وبين نفسه . . إن الناقد ليعترف بأنه على علم أو معرفة بأن شيئاً ما يحدث ، ولكنه فى نفس الوقت ينكر أن مثل هذا العلم أو هذه المعرفة أمر ممكن . . قد يحاول أن يمحو هذا التناقض بقوله « لست أقصد أن هذا يحدث بالفعل ، وإنما قصدت أن أقول إن هذا قد

يحدث ، أو هذا هو كل ما أعرف ، وإنما الذى أريد أن أقوله هو أنه فى حالة حدوثه فعلا « لا سبيل لنا إلى معرفة أنه كان يحدث حينئذ » . . وقد يستشهد على هذا بحالة مماثلة فيقول : إنه من المستحيل علينا أن نتبين أن أى شخصين حين ينظران إلى عود واحد من الحشائش ، يحس كل منهما بلونه إحساساً لا يختلف فى ماهيته عن إحساس الآخر فى شىء . ولكن الواقع هو أن هذا التشبيه أو هذه المماثلة ليست دقيقة . . تفصيل ذلك أن الذى ادعاه كان شيئاً يختلف عن هذا كل الاختلاف : إنه لم يقل إن هذه الظاهرة ، فيما لو حدثت ، قد يحول ظرف آخر بيننا وبين أن نعلم بهذا الحدوث ، وإنما قال إنها لو كانت حدثت فعلا ، فإن حدوثها بصورة واقعية ، يحول بيننا وبين أن نعرف أنها كانت تحدث فى الواقع ، ومثل هذا القول يخلق منها حادثة فريدة ذات طابع خاص بها .

هناك شىء واحد فقط هو الذى قد يحدث فى عقل من العقول ، وهو الذى يمكن أن يقال عنه إن حالة حدوثه ، تجعل من المستحيل علينا أن نتبين أنه كان يحدث فعلا — تلك هى حالة الوهم أو الخطأ فى تقدير الظروف . وإذن فالذى يقوله الناقد ، هو أن الشرط الأول من الشرطين الجوهريين للمعرفة التاريخية ، يعد من قبيل الوهم أو الخطأ فيما يختص بالنقطة التى نريد أن نتفهمها . ولا شك أن هذه الظاهرة فى نفسها ليس من شأنها أن تجعل المعرفة التاريخية مستحيلة ، لأن الشرط اللازم لوجود شىء يكون ارتباطه بهذا الشىء عن أحد طريقين : إما أن يكون شيئاً له وجوده السابق ولكنه يتلاشى فى الوقت الذى يبرز فيه هذا الشىء إلى حيز الوجود ، وإما أن يكون شيئاً يجب أن يبقى ما بقى هذا الشىء المقصود بالذات . فإذا كان المقصود من الرأى السابق هو أن المعرفة التاريخية لا تبرز إلى حيز الوجود إلا بديلا عن خطأ تاريخى ، كان هذا الرأى خليقاً بالدرس . . ولكن تمثل أو تصور التفكير الماضى ، ليس شرطاً يسبق المعرفة التاريخية ، وإنما هو جزء

لا يتجزأ منها ، وإذن فالذى يتبع هذا الرأى السابق ، هو استحالة مثل هذا النوع من المعرفة .

والآن يجب أن نرجع إلى التدليل الذى يستند إليه هذا الرأى السابق ؛ لقد قيل إن عملية من عمليات الفكر ، متى استحالت إلى عملية ذاتية ، لم تعد عملية موضوعية : إنها على هذا الأساس تدخل فى نسيج الحاضر ، فلم تعد لها علاقة بالماضى ، فى هذه الحالة أكون على بينة منها بوصفها العملية التى أتمثلها فى هذا المكان وفى هذا الوقت ، لا على أنها العملية التى دارت فى رأس إنسان غيرى فيما مضى .

ولنا فى هذا أيضاً عدة نقط مختلفة يجب علينا أن نتبينها ، وربما كانت أولها هى عبارة « على بينة منها » ، إذ طالما استعملت كلمة « بينة » هنا فى معنى مزدوج . . . مثل ذلك استعمال هذه الكلمة عند مجرد الشعور بالألم ، بدون أن نكون على بينة من مصدر هذا الألم ، سواء كان مصدره ألم أسنان أو صداعا أو لم يكن من قبيل الألم إطلاقاً . . . هنا تنصرف العبارة إلى مجرد الإحساس المباشر بالألم أو الخضوع له . . . ولقد اصطلح بعض الفلاسفة على تسمية هذا الإحساس المباشر بكلمة « تعريف الشىء aequaintance » ولكن مثل هذا التكييف للظاهرة مضلل إلى أقصى حد ، لأن كلمة « تعريف » هذه كلمة إنجليزية مألوفة للدلالة على الأفراد أو الأماكن أو الأشياء الأخرى بوصفها موجودات مادية متكررة ، لا يختلف كيانها فى مرة عنه فى أخرى ، طالما عرضت لنا هذه فى نطاق تجاربنا . وهذا معنى يختلف عن المقصود بالإحساس المباشر . ولكن عبارة على « بينة » هـذه تستعمل كذلك فى معنيين آخرين . . أولهما للتعبير عن الوعى الذاتى : حين يكون الشخص على « بينة » من أنه فى حالة عصبية ، حيث لا يكون المقصود هنا هو مجرد شعوره المباشر بإحساس الغضب ، هذا الإحساس الذى يتزايد

فى الواقع ، ولكن المقصود هو أن يكون على « بينة » من أن هذا الشعور هو الذى يخالجه الآن ، وأنه فى ازدياد مستمر ، وتلك ظاهرة تختلف على سبيل المثال عن إحساسه بهذا الشعور ، وإن كان يرى فى نفس الوقت أن مبعث هذا الشعور هو جيرانه على نحو ما يذهب إليه كثير من الناس . هناك معنى ثالث حين تستعمل هذه الكلمة للإدراك الحسى ، حين يكون الشخص على « بينة » من وجود خوان أمامه ، خصوصاً حين يكتنف هذا الإدراك شيء من الغموض والإبهام : ويحسن بنا هنا إجلاء هذا الغموض الذى يكتنف معنى الكلمة : بحيث يمكن أن نحدد استعمالها ، علماً بأن أدق استعمال لها فى اللغة الإنجليزية ، هو الذى يقصرها على المعنى الثانى ، بحيث يمكن أن يقتصر استعمال كلمة شعور (feeling) على المعنى الأول ، وكلمة إدراك (perception) على المعنى الثالث .

ومن شأن هذا التفصيل أن نعيد التفكير فى القضية التى عرضت آنفاً . . فهل قصد بها أنى أشعر باستمرار هذه الظاهرة قائمة فى تفكيرى ، بوصفها عنصراً فى فيض متدفق من الأحاسيس والمشاعر التى تأتى بصورة مباشرة ؟ أو هل أتبينها كظاهرة قائمة فى تفكيرى الشخصى لها مكانها المحدود فى نشاطى العقلى ؟ واضح أن المقصود هو النوع الثانى ، ولو أن هذا لا يستبعد الأول . . والحقيقة هى أنى على « بينة » من العملية التى تدور فى تفكيرى ، لا على أنها نوع من المشاعر والأحاسيس فحسب ، ولكنها أحاسيس ومشاعر تتعلق بى وحدى ، وهى مشاعر وأحاسيس ذات طابع خاص — إنها عملية ، وبتعبير أدق عملية تفكير ، نشأت عن طريق معين ، وهى ذات طابع فكرى معين ، وهكذا .

فإذا صدق هذا ، لم يعد هناك محل للقول بأن هذه العملية — لأنها عملية ذاتية — لا يمكن أن تكون موضوعية ؛ إذ الواقع هو أن الذى يقول بهذا

يناقض نفسه : فإذا قلت بأن هذه العملية الفكرية ، لايمكن أن تكون موضوعية ، كان معنى هذا أنها لا يمكن أن تُعرف ، ولكن الذى يقول بهذا يقصد منه التدليل على معرفته بمثل هذه العمليات ، ولذا يجب عليه أن يتناوله بشىء من التعليل ، وربما حفزه هذا إلى القول بأن عملية واحدة من عمليات الفكر ، قد تكون هدفاً لعملية أخرى لالنفسها . ولكن هذا القول يحتاج ثانية إلى تعديل ، لأن الهدف مهما يكن لايتعلق بعملية من عمليات الفكر ، وإنما يتعلق فى الحقيقة بعامل آخر هو العقل الذى ينجز هذه العملية . . . نعم إن العقل لا شىء بمعزل عن أنواع النشاط التى يقوم بها ، ولكن المقصود عنا ، هو كل أنواع النشاط هذه لا واحد منها بمعزل عن الآخر . . . وإذن يكون السؤال هو : هل الشخص الذى يفكر فى عملية عقلية تستهدف المعرفة ، يستطيع أن يكون على بينة من أنه يشتغل بهذه العملية فعلا ، أو أنه قد اشتغل بها فعلا ؟ لاجدال فى أنه يستطيع ، وإلا فلا سبيل لأحد أن يعرف بوجود هذه العمليات ، ولا محل إذن للقول بأنها من قبيل العمليات الذاتية . ولكن القول بأنها مجرد عمليات ذاتية موضوعية أيضاً ، معناه إنكار هذه الاستطاعة أو عدم التسليم بها ، مع افتراض صدقها فى نفس الوقت .

نريد أن نقول إن عملية التفكير إذن ليست العملية الذاتية فحسب ، ولكنها موضوعية فى نفس الوقت ، ليست هى مجرد عملية تفكير فحسب ، وإنما هى شىء يمكن أن يتناوله هذا التفكير . ولكن لأنها (على حد ما حاولت إيضاحه فى هذه السطور) لايمكن أن تكون « موضوعية » بحتة ، يجب أن يتناولها التفكير فى أسلوب خاص يلتئم معها وحدها ؛ أو يمكن أن يتسق معها وحدها . . . تلك عملية لا يمكن أن تعرض للعقل المفكر على أنها شىء تام الصنع أو التكوين قد اكتشف بمعزل عن هذا العقل ، ثم درس فى حدود هذا الكيان المتكامل وفى حدود هذا الاستقلال . . . إنها لا يمكن أن تدرس

دراسة « موضوعية » بالمعنى الذى تستبعد فيه هذه « الموضوعية » « الناحية الذاتية » ، بل ينبغى أن تدرس على الصورة التى وجدت بها ، أى بوصفها عملية من العمليات . وبما أن هذه العملية هى « الذاتية » (ولو أنها ليست مجرد ذاتية) أو هى المعرفة ، فلا سبيل إلى دراستها إلا فى حدود كيانها الذاتى . أى أنها تنشط فى عقلية مفكر يفكر فيها ، بحيث تكون هى موضوع تفكيره أو تجاربه ، وليست هذه الدراسة مجرد معرفة أو وعى ، ولا هى حتى من قبيل مجرد الوعى الذاتى ، وإنما هى معرفة الإنسان بذاته . معنى ذلك أن العملية الفكرية باستحالتها إلى عملية « ذاتية » لن تفقد طابعها الموضوعى إنها فى الواقع هدف يصور لوناً من ألوان معرفة الإنسان بذاته — معرفة تختلف عن مجرد الوعى ، لأنها من قبيل الوعى الذى يجعل الإنسان على بينة من نفسه ، أو هى من قبيل الوعى الذاتى ، ثم هى تختلف عن مجرد الوعى الذاتى لأنها معرفة للإنسان بذاته . . . تلك هى دراسة الإنسان لفكرته الشخصية — دراسة تقوم على النقد والتحليل ، وليست مجرد وعى من جانب الإنسان إلى فكرة تدور فى رأسه .

وأجد الآن أنه من الممكن الإجابة عن سؤال ضمنى كنت قد أثرته ، حين قلت إن الشخص الذى يفكر فى عملية من عمليات المعرفة ، يستطيع أن يعرف فى نفس الوقت « أنه يفكر فى هذه العملية أو أنه قد فكر فيها » : فأى الاثنين نقصد هنا ؟ واضح أننا نقصد الأول ، لأن عملية الفكر ينبغى أن تدرس على الصورة التى تبدو فيها فعلا ، أى باعتبارها عملية من العمليات ؛ ولكن هذا لا يستبعد الثانى . . . تفصيل ذلك ما رأينا من أن ألوان المعرفة والتجارب الإنسانية العابرة ، لو نظر إليها على أنها فيض من الصور الذهنية المتعاقبة ، لاستلزم هذا أن يكون التفكير هو الشىء الذى يأتى على هذا الفيض ليلقى ضوءاً على معالمه ، وليحيط بهذه الصور الذهنية المتعاقبة التى تمضى فى سياقه . . ومعنى ذلك أن الفكر يستطيع التفكير فى الماضى والحاضر

على حد سواء . ومتى انصرف الفكر إلى دراسة نشاط عمليات التفكير ذاتها ، كان معنى ذلك أن يستطيع أن يدرس عمليات التفكير الماضية ، وأن يقارن بينها وبين عمليات التفكير فى الحاضر ، ولكن هناك فارقاً بين الحالتين . . فلو أنى فكرت الآن فى شعور خالجنى فى الماضى ، لكان من المحتمل أن يثير التفكير فيه ، أو لاستلزم التفكير فيه أن يكون لهـذا الشعور صداه المستقل فى صور حياتى الحاضرة . معنى ذلك أنى على سبيل المثال ما كنت لأستطيع التفكير فى الغضب الذى اعترانى فى مرة من المرات ، ما لم تكن لهذا الغضب صورة ، وإن تكن ضئيلة فى ظروف حياتى الحاضرة . ولكن سيان صدقت أو كذبت هذه العبارة ، فلا جدال فى أن غضبى فى الماضى ، وهو الذى أفكر فيه الآن قد مضى وانقضى — وأنه لا يعود إلى الظهور ، لأن تجارب حياتى العابرة قد أطاحت به إلى ماض سحيق ، وكل ما يحدث الآن هو ألوان شبيهة به ، أو تمت إليه بصلة . إن الفترة الزمنية التى تفصل بين فكرتى فى الحاضر ، وبين موضوع هذه الفكرة فى الماضى ، قد أمكن التغلب عليها ، لا عن طريق بقاء أو إحياء هذا الموضوع ، ولكن عن طريق قوة الفكر التى انتصرت على هذه الفترة ، والفكر الذى استطاع هذا هو الذاكرة .

ولو كنت على العكس من هذا أفكر فى نشاط فكرى قمت به فى الماضى ، وليكن على سبيل المثال بحثاً فلسفياً خاصاً بى أنجزته فى الماضى ، لأمكن التغلب على هذا الفاصل الزمنى من الناحيتين . . تفصيل ذلك أن تفكيرى الذى ينصرف إلى هذا النشاط الفكرى فى الماضى ، يتطلب منى أن أعيد صورته إلى عقلى ، لأن العملية الفكرية يمكن فقط أن تدرس على أنها عملية . . ولكن الذى عادت صورته إلى عقلى على هذا النحو ، لن يكون مجرد صدى للنشاط الفكرى القديم ، أو صورة طبق الأصل من هذا القديم ، وإنما هو نفس النشاط استؤنف مرة ثانية وتمثلته عقليتى . . وربما كان القصد من ذلك هو أن تمثل هذا التفكير مرة أخرى ، وإخضاعه للنقد والتحليل ؟

من جانبي ، قد يسفر عن ضروب من التدليل الخاطئ كان قد تناولها نقّادي ، معنى ذلك أني حين أتمثل تفكيري في الماضي ، لن يكون هذا مجرد استذكار لهذا التفكير ، وإنما هو تصوير لتاريخ مرحلة معينة من مراحل حياتي ، والفارق بين الذاكرة والتاريخ ، هو أن الماضي تصوره الذاكرة على أنه مجرد مشهد ، أما التاريخ فيتمثله في نسـيج التفكير الحاضر — وطالما كانت هذه الفكرة ، مجرد فكرة ، كان هذا مجرد تصوير جديد للماضي ، فإذا كانت فكرة تتعلق بفكرة ، كان هذا استعادة لفكرة الماضي وتصويراً جديداً له ، وبذا تكون معرفتي بذاتي معرفة تاريخية .

وإذن لن يكون تاريخ حياتي مجرد عملية استذكار على هذه الصورة ، ولكنه استذكار من نوع خاص . ولا جدال في أن العقل الذي لا يستطيع الاستذكار ، لا يمكن أن تتوفر له المعرفة التاريخية ، ولكن الاستذكار كمجرد عملية ، ما هو إلا فكرة الحاضر عن تجارب الماضي ، باعتبارها تجارب ماضية لا أكثر ولا أقل مهما تكن ألوان هذه التجارب .. أما المعرفة التاريخية ، فهذه لون معين من ألوان الاستذكار ، حيث يكون موضوع التفكير الحاضر ، هو التفكير الماضي ، وحيث يتصل الماضي بالحاضر ، لا بفضل قوة التفكير الحاضر على استعادة الماضي فحسب ، ولكن بفضل قوة التفكير الماضي على أن يحيي نفسه في نسيج هذا الحاضر أيضاً .

والآن فلنعد إلى الناقد الذي افترضنا وجوده : لماذا اعتقد أن العملية الفكرية ما دامت قد التزمت الجانب « الذاتي » ، فقد انتفت عنها صفة « الموضوعية » ؟ لا بد عند هذه المرحلة ، أن يكون قد اتضح الجواب . السبب في ذلك هو أنه لم يفهم هذه الذاتية « subjectivity » على أنها عملية التفكير ، وإنما فهم أنها فيض من الصور الذهنية العابرة ، هي نسيج هذا الوعي .. إنه لم يتبين أن الذاتية هي ذاتية التفكير ، وإنما هي مقصورة على ذاتية المشاعر أو موضوعات الإدراك الحسي المباشر . وحتى هذا الإدراك

الحسى المباشر له موضوعه أيضاً ، لأن كل شعور ينطوى على شيء نشعر به ، كما ينطوى كل إحساس على شيء نحس به . ولكنا حين ننظر إلى لون ، فالذى نراه أمامنا هو هذا اللون ، لا عملية رؤيتنا للون ، حين نشعر بالبرد يكون الذى نشعر به هو البرد (مهما تكن ماهية هذا البرد بالتحديد) لا عملية الشعور بهذا البرد . وإذن تكون الذاتية التى تقترن بالإدراك الحسى المباشر « ذاتية » من النوع البحت أو المجرد ، فلن تكون بهذه الصورة « موضوعية » إطلاقاً بالنسبة لنفسها . وبتعبير آخر ، نجد أن عملية الشعور أو الإدراك الحسى المباشر تستطرد وهى على غير بينة من نشاطها ؛ وإذن لو فرض وكانت هناك عملية[1] من هذا النوع تستبعد كل معنى من معانى التفكير (وسواء وجدت أم لم توجد مثل هذه العملية فليس هذا من موضوع البحث) لكان من المستحيل على العنصر الإيجابى أو الذاتى فى هذه العملية أن يكون موضوعياً بالنسبة لنفسه ؛ ولو فرض وكانت كل العمليات من هذا النوع ، لما كانت لها ناحية « موضوعية » إطلاقاً . وإذن فالذى فعله هذا الناقد ، هو ما افترضه من أن « المعرفة » ، فى شتى ألوانها ومراتبها ، لاتعدو أن تكون من قبيل التجارب المباشرة ، أو هى من قبيل مجرد الوعى الذى لا صلة له بالتفكير . فلو حدث وأنكر هذا ، ثم قال بأنه تبيّن نشاط التفكير فى هذا الفيض من الأحاسيس والمشاعر ، لكان لنا أن نجيب عن هذا بقولنا : . إنه ربما قد تبينه من حيث الاسم ، ولكنه لم يتبينه من حيث الواقع . . معنى ذلك أنه استطاع أن يقحم نشاط الفكر عن طريق واحد ، هو تحديد بعض العناصر أو الخيوط التى تبدو فى فيض ينساب من الوعى ،

---

(١) الإشارة هنا إلى قاعدة متفق عليها فى نظرية المعرفة وعلم النفس . تلك هى أن المشاعر والأحاسيس حالات ذهنية يصدق عليها ما يصدق على التفكير ، ذلك هو المتضمن فى قولهم :
"The activity whether of sensation or thought is a subject-object relation"
ذلك هو ملتقى الذاتية والمعرفة فى آن واحد : راجع ما كتب فى حاشية سابقة عن : **"The subjectivity & objectivity of perception"**

ثم هو لم يلبث أن أضفى عليها اسم « الفكر » من دون أن يتبيَّن ما تنطوى عليه هذه الكلمة من مدلول ، ولذلك نجد أن الذى سماه بالفكر ، لا يعدو أن يكون نوعاً واحداً من المعرفة المباشرة (إحساساً أو مشاعر) ، فى حين أن بين الفكر والإحساس أو الشعور فارقاً دقيقاً ، هو أن الأول ليس من قبيل التجارب المباشرة على الإطلاق . . إن الذى ندركه فى حالة الإحساس البصرى المباشر هو اللون ، ومن طريق التفكير وحده نعرف أننا نرى هذا اللون ، وكذلك نعرف أن هذا الذى نراه لا يدرك حقيقته النظر ، كما يحدث على سبيل المثال أن نرى شيئاً بعيداً عنا كنا قد رأيناه من قبل : . ولو فرض وتمادى إلى حد الاعتراف بهذا ، فقد عجز عن إدراك الخطوة التالية ، وهى أننا حين نفكر ، نكون على بينة من أننا نفكر .

وبقيت هناك نقطة واحدة فى هذا الاعتراض لم نعرض لتفصيلها . . هبنا سلمنا ، أنه من الممكن لإنسان أن يصور تاريخ تفكيره ، وذلك عن طريق امتداد عملية الاستذكار امتداداً يحيط بهذا الموقف المعين ، الذى يكون موضوع الاستذكار فيه عملية فكرية ، فهل يتبع هذا أن الماضى الذى أتمثله ، أو الذى يمكن أن يتمثل على هذه الصورة ، يصدق على أى ماض آخر غير ماضى حياتى الشخصية ؟ ألا يبدو أكثر معقولية فى هذه الحالة ، أن نقول إن التاريخ ، ما دام قد وصف على أنه وضع خاص ، أو لون خاص من ألوان الاستذكار ، فلن يستطيع أحد منا أكثر من أن يكون مؤرخاً لتفكيره الشخصى فقط ؟ .

لكى نستطيع الإجابة عن هذا السؤال : . يتعين علينا أن نذهب إلى تفصيل أوفى للعلاقة بين الذاكرة ، وظاهرة أخرى بمعزل عنها هى قصة حياتى التى أكتبها ، علماً بأنى أستعمل هذه الكلمة للدلالة على بحث تاريخى بحت ، يتناول ماضى حياتى . فلو أن أحداً منا حاول القيام بهذا البحث لكان أمام نوعين من الواجب ، يجب أن يسبق أحدهما الآخر : . ولست أقصد بهذا

أن واجباً منهما يجب أن يتكامل قبل أن يبتدئ الآخر ، وإنما أقصد ما ينبغي أن يُتَّبع فى كل خطوة من خطوات العمل ، من أن ناحية واحدة فقط من نواحيه ، يجب أن تكون على بينة منها قبل البدء فى الأخرى . الواجب الأول يتعلق بعملية الاستذكار ، أى أنه ينبغى أن يبحث فى ذاكرته عن صورة أحداث الماضى ، مستعيناً بكل الوسائل المختلفة على استذكارها ، عن طريق قراءة الخطابات والكتب التى كان قد كتبها مثلا ، وزيارة الأماكن التى اقترنت زيارتها ببعض الأحداث التى يذكرها وهكذا . فإذا ما انتهى من هذا تبلورت فى عقليته صورة متناسقة عن ماضى حياته . فهو يرى شاباً خضع لهذه الألوان أو تلك من التجارب ، ويعرف أنه هو هذا الشاب . ولكن عند هذه المرحلة يبتدئ الواجب الثانى ، فلا يكفى أن يعرف أنه هو نفسه ذلك الشاب المقصود بالذات ، وإنما ينبغى عليه أن يحاول الكشف عما يفكر فيه هذا الشاب . هنا نجد أن الاستذكار عملية غير مأمونة الجانب . . إنه ليذكر كيف مشى فى الحديقة أثناء الليل تحتدم فى رأسه فكرة من الأفكار ، إنه يتذكر عبيق الأزهار ونسماتها فى شعره . ولكن لو أنه ركن إلى هـــذه المعانى ليكشف بواسطتها عن حقيقة فِكْرته ، لكان عرضة للتضليل به إلى حد كبير ، إذ يحتمل فى هذه الحالة أن يخطئ ، فيستبدل بالفكرة التى يبحث عنها فكرة أخرى حدثت له مؤخراً . لذلك نجد أن رجال السياسة الذين يكتبون تاريخ حياتهم ، يذكرون جيداً ما اقترن بالأزمات التى تعرضوا لها من ضغط وانفعالات ، ولكنهم حين يدافعون عن السياسة التى كانوا قد اختطوها حيال هذه الأزمات ، يتعرضون إلى ألوان من التفكير لم تطرأ عليهم إلا فى وقت متأخر من حياتهم . وهذه ظاهرة طبيعية ، لأن التفكير ليس بالخيط المندمج فى نسيج التجارب اندماجا كليا ، ولذا فنحن نذأب على تفسيرات جديدة لأفكارنا الماضية ، ونحاول أن ندمجها فى نسيج التفكير الحاضر .

وهناك طريق واحد لوقف مثل هذا الميل ، فلو أنى أردت أن أتأكد أن فكرة معينة قد استحوذت على عقلى حقيقة منذ عشرين سنة ، لكان لدى البرهان على هذا ، وللزم أن يكون هذا البرهان كتاباً أو خطاباً أو ما شابه ذلك مما كتبته وقتئذ ، أو صورة رسمتها ، أو مجموعة من الأقوال التى صدرت عنى حينئذ (سطرتها أنا أو غيرى) ، أو عملا من الأعمال قمت به ، إلى غير ذلك مما يُظْهِرُما انطوى عليه تفكيرى حينئذ ، فإذا ما توفر لدى مستند من هذا النوع ، واستطعت تفسيره والإلمام بنواحيه ، كان هذا مصداقاً لهذا التفكير الذى انصرفت إليه فى الماضى . ومتى فعلت هذا ، استطعت أن أكشف عن ماضى نفسى ، واستطعت أن أتمثل هذه الأفكار بوصفها أفكارى ، وكنت على ما أعتقد فى مركز أقوى يمكننى من الحكم على ما فيها من عناصر قوة أو ضعف .

والآن لا جدال فى أن الإنسان ما لم يستطع أن يعمل هذا لنفسه ، فلن يستطيع أن يعمله لأجل إنسان آخر ، ولكن لا يوجد شىء يستطيع عمله الشخص الذى يكتب قصة حياته (فيما يتعلق بهذا الجزء الثانى من واجبه) لا يستطيع أن يعمله المؤرخ لإنسان آخر . تفصيل ذلك أن الذى يكتب قصة حياته ، لو أنه استطاع — ولو أنك تجد من وجهة عملية الاستذكار البسيط ، أن أفكاره الماضية قد اختلطت اختلاطاً شائكاً بأفكاره الحاضرة — الفصل بينهما ، استناداً إلى ما لديه من مستندات ، والتأكد من أنه كان يجب عليه التفكير بأساليب أخرى ، رغم أنه لم يفطن إلى ذلك من أول الأمر ، فإن المؤرخ عن طريق الاعتماد على مستندات من هذا النوع ، يستطيع فى هذه الحالة أن يكشف عن أفكار أناس آخرين ، بل قد يستطيع أن يتمثل هذه الأفكار الآن ، ولو أنه لم يفكر فيها من قبل إطلاقاً . وسيتبين حينئذ أن هذا النشاط ، إن هو إلا تَمَثُّل جديد أو تصوير جديد لضروب من التفكير ، كانت قد طرأت على عقول هؤلاء الناس نحن لا سبيل لنا

إطلاقاً إلى الإحساس بعبيق الأزهار التي كانت فى حديقة أبيقور ، أو إلى الإحساس بما شعر به الفيلسوف نفسه من نسيم عليل داعب شعوره حين سار عبر الجبال . كذلك لا نستطيع أن نحس بنشوة النصر التي أحس بها « أرشميدس » ، أو المرارة التي شعر بها « ماريوس » . ولكن لدينا من المستندات التاريخية صوراً عن تفكير هؤلاء الناس ، وحين نتمثل هذه الأفكار فى عقلياتنا من جديد عن طريق تفسير هذه المستندات ، نستطيع أن نعرف بقدر ما تيسر لنا من أسباب المعرفة ، أن ما تُصَوِّرُهُ لأنفسنا من أفكار ، هى أفكارهم .

سيقول الناقد فى هذه الحالة (وهو قول نفترضه) أن تَمَثُّلَ أفكار الغير لو أمكن على هذه الصورة ، لكان معناه أن المؤرخ وموضوعه شيء واحد . تلك مشكلة تحتاج إلى مزيد من الإيضاح ، إذ لو صدق أن العقل لا شيء غير ألوان نشاطه الفكرى ، ولو صدق أن تصوير عقلية إنسان فى الماضى — وليكن هذا الإنسان « توماس بيكيت » — معناه أن نتمثل أفكاره ، فلا جدال فى أنى طالما كنت أنا المؤرخ الذى يفعل هذا فقد أصبحت « توماس بيكيت » ، وذلك قول سخيف ، فما هو السبب فى هذا السخف ؟ قد يقال إن السبب هو الفارق بين ظاهرتين : الأولى أن أكون أنا « بيكيت » ، والثانية أن أعرف « بيكيت » ، وهدف المؤرخ هو الثانية لا الأولى . ومع ذلك فقد أجبنا عن هذا الاعتراض ، الذى يعتمد فى الأصل على تفسير خاطئ للتمييز بين « الذاتية » و« الموضوعية » ، إذ الواقع هو أن « بيكيت » — طالما كان عقلية مفكرة ، لم ينس إطلاقاً أنه (بالإضافة إلى هذه العقلية المفكرة) يحتفظ بشخصيته كإنسان هو « بيكيت » . وفيما يختص بى أنا ، قياساً إلى هذا ، أجد أنى حين أتمثل شخصية « بيكيت » ، أكون على بينة من أنى « بيكيت » ، أى أعرف أنى أنا شخصياً الآن أتمثل تفكير « بيكيت » وإذن فأنا « بيكيت » فى هذا المعنى . ليست المسألة أنى أستحيل إلى شخصية أخرى هى شخصية

« بيكت » « بكل بساطة » ، لأن العقلية المفكرة لا تستحيل إلى شيء بمثل هذه البساطة ، وإنما تتألف هذه العقلية من ألوان نشاطها الفكرى ، ولا نقصد ألوان النشاط بمعناها « البسيط » (وإلا انصرف معناها هنا إلى الأحاسيس والمشاعر وغيرها من ألوان المعرفة المباشرة) ، لأن الفكر ليس من قبيل الإدراك الحسى المباشر ، وإنما هو التفكير أو المعرفة بالذات ـــ هو معرفة الإنسان بذاته التى تحيا فى ألوان النشاط هذه .

تلك نقطة قد يكون من المجدى أن نستطرد فى تفصيلها . فلا جدال فى أن العملية الفكرية جزء من تجارب المفكر . إنها تحدث فى وقت معين وفى سياق عمليات تفكير أخرى ومزاج من العواطف والأحاسيس وغيرها ، وحدوثها فى مثل هذا السياق ظاهرة أطلق عليها الإدراك المباشر ، لأن الفكر بالرغم من أنه ليس من قبيل المدركات الحسية المباشرة ، إلا أنه لا يخلو من طابع هذا الإدراك المباشر . ولكن الطابع الذى يتميز به الفكر ، هو أنه بالرغم من حدوثه فى هذا السياق الذى يخضع للزمان والمكان ، فإنه يستطيع أن يستأنف نشاطه حتى لو تغير هذا السياق ، بحيث يبدو فى سياق آخر يختلف عن الأول . وهذه القوة التى تُمكّن له من الإبقاء على نفسه والاحتفاظ بكيانه ، هى التى تخلق من العملية الفكرية شيئاً أكثر من مجرد « حادثة » أو « موقف » (event) or (situation) على النحو الذى وصفها به الفيلسوف « هويتهد » على سبيل المثال . وطالما خضعت هذه العملية الفكرية لتكييف خاطئ يصورها على أنها مجرد « حادثة » ، كان هذا التكييف الخاطئ هو السبب فى أن تَمَثُّلَ الفكرة أو تصويرها من جديد ، يبدو ظاهرة تنطوى على تناقض أو طريقة ملتوية ، قصد بها وصف حادثة أخرى حدثت شبيهة بها . نريد أن نقول إن المدركات الحسية المباشرة بالصورة التى نعرفها ، ليست من قبيل التفكير الذى يمكن أن نتمثّله . وينتج عن ذلك أن ألوان المعرفة التى لا تعدو حقيقتها أن تكون من قبيل المدركات الحسية

المباشر (كالأحاسيس والمشاعر بالصورة التى نعرفها) لا يمكن أن تُمثَّل أو تُصَوَّر فى تفكيرنا من جديد. وهو حكم لا يصدق على عناصر المعرفة هذه وحدها، وإنما يصدق على ألوان التفكير المباشر (أو ألوان التفكير ذات الطابع الحسى المباشر)، فهذه أيضاً لا يمكن تَمَثُّلها إطلاقاً. إنك لتجد على سبيل المثال، أن الكشف الأول عن حقيقة صادقة من الحقائق، يختلف عن أى تفكير فى هذه الحقيقة لاحق لهذا الكشف، وليس مرد هذا الاختلاف إلى أن الحقيقة التى كانت موضع التفكير، تختلف عن الحقيقة الأولى، أو أن عملية التفكير فيها قد نهجت نهجاً غير الأول، ولكن لأن طابع الإدراك المباشر الذى اتسم به هذا الكشف الأول لا يمكن أن يعود مرة ثانية: من ذلك ما اقترن بهذا الكشف من انفعالات، وما تمخض عنه من حل لمشاكل كانت شائكة، والشعور بالفوز إزاء الوصول إلى هذه النتيجة المطلوبة، بل ربما أضيف إلى هذا شعور الانتصار على هؤلاء الذين عارضوا هذه الحقيقة والشهرة التى تعود على من اكتشفها، إلى غير ذلك.

ولكن يضاف إلى هذا، أن طابع الإدراك المباشر الذى يتسم به الفكر، لا يقتصر فقط على وروده فى سياق المشاعر (يضاف إلى هذه المشاعر بالطبع الأحاسيس كطفو جسم أرشميدس فى الحمام)، وإنما يحدث أيضاً فى حالة مجيئه فى سياق أفكار أخرى. أنت تجد أن عملية تفكيرك فى أن هاتين الزاويتين متساويتان، عملية واحدة لا تتغير: وهى عملية مستقلة فى نشاطها عن اعتبارات أو ملابسات أخرى، كأن يكون الشخص الذى يفكر فيها جوعان أو شاعراً بالبرد أو غير مستقر على كرسيه الصلب، أو متعب من عناء الدرس. ليس ذلك فحسب، ولكنها مستقلة أيضاً عن أفكار أخرى كمثل قول الكتاب، إنهما متساويتان، أو أن المدرس يعتقد أنهما متساويتان، بل هى فكرة مستقلة عن أفكار أخرى تتصل بها، كمثل قولنا إن مجموع هاتين الزاويتين مضافاً إليهما زاوية الرأس يساوى ١٨٠ درجة.

ولكن النقاد قد أنكروا هذا فى بعض الأحيان . فلقد قيل فى هذا الصدد إن أية قضية تنظر بمعزل عن السياق الذى وردت فيه لابد أن تبدو خاطئة مشوهة ؛ ونجد نتيجة لهذا أن معرفتنا بشيء ، لا بد أن تأتى ضمن سياقه ، وهو قول يتضمن إذن معرفتنا بالكون المادى كله . ولا أريد هنا أن أعرض لهذه النظرية فى كل ما يترتب عليها ، وإنما أريد أن أذكّر القارئ بالصلة بينها وبين النظرية التى تذهب إلى حد القول بأن حقيقة الكون المادى ، تبدو فى الإدراك الحسى المباشر ، وما ينتج عن هذه النظرية الأخيرة ، من أن الفكر الذى لا بد له من أن ينتزع هذه المدركات والموجودات من سياقها ، لا يمكن أن يصدق إطلاقاً . تلك نظرية لو صدقت ، لكان معناها أن تفكير « إقليدس » فى وقت ما ، فى أن هاتين الزاويتين متساويتان ، تفكير مشروط ، لصدقه فى ذلك السياق الذى خضع له هذا التفكير وقتئذ ، بما فى ذلك مزاج «إقليدس» أو حالته النفسية حينئذ ، ووجود عبد من عبيده واقف خلفه ، إلى غير ذلك من الأشياء التى ينبغى أن يعرفها ، لنتبين صدق فكرة تساوى الزوايا ، فإذا بدا لنا (وهو الأمر الذى لا يحتمله منطق النظرية) ، أن نصرف النظر عن أى اعتبار لا يتصل بتفكيره ، ونقتصر على سياق تفكيره الهندسى لما تخلصنا بذلك من هذه السخافة ، لأنه حين استطرد فى البرهان على صدق نظريته ، قد يكون فكر : بأن هذه النظرية تمكننى من أن أثبت أن الزاوية المرسومة على نصف دائرة ؛ زاوية قائمة » . بل ربما فكر مائة فكرة أخرى لا سبيل إلى معرفتها . وأغلب الظن ، أنه لم يفكر أبداً فى نظريته الخامسة ، بدون سياق تتضمن هذه الاعتبارات ، ولكن القول بأن النظرية بوصفها عملية فكرية ، لا وجود لها بمعزل عن السياق الذى وردت فيه ، ولذا لا سبيل إلى فهمها فى غير هذا السياق ، معناه اختزال الفكر إلى مرتبة المدركات الحسية المباشرة أو الهبوط به إلى مرتبة الوعى المباشر الذى يطبع إدراكنا للموجودات المادية ، ومعنى ذلك إنكار حقيقة « الفكر » . كذلك

لن نجد إنساناً يتمسك بهذه النظرية ، يستطيع أن يكون منطقياً مع نفسه ، بحيث يتجنب التناقض ، مثـــل ذلك ما يحاوله من إثبات خطأ نظرية تذهب إلى النقيض من نظريته هذه . ولكن النظرية التى يعرض لها بالنقد ، نظرية قال بها إنسان غيره (أو حتى قد تكون نظرية قبلها أيام جهله) وسنقول حينئذ قياساً إلى وجهة نظره ، إن مثل هذه النظرية وردت بصورتها فى سياق كلى لا سبيل إلى تكراره أو معرفته . إن سياق الفكر الذى وردت فيه نظرية من عارضه ، لا يمكن بحال من الأحوال ، أن يكون هو السياق الفكرى للشخص الذى يتصدى لنقد هذه النظرية . فإذا صدق أن عملية فكرية لا يمكن أن تتصور بمعزل عن السياق الذى وردت فيه ، فإن النظرية التى يعرض لنقدها ، لا يمكن أن تكون هى النظرية التى قال بها من عارضه . وليس مرد هذا لأية عيوب تختص بالعرض أو الفهم ، ولكن مرده إلى أن أية محاولة لفهم تفكير الغير ، أو حتى التفكير إطلاقاً ، محاولة تحمل فشلها أو إخفاقها .

وآخرون من الذين اتعظوا بهذه النتائج ، قالوا بنظرية هى النقيض من هذه ، تذهب إلى أن كل عمليات الفكر ، تمثل وحدات مستقلة لا علاقة لواحدة منها بالأخرى . معنى ذلك أنه من السهل والمشروع أن تُنْتَزَع كل فكرة من السياق الذى وردت فيه ، لأنه لا يوجد سياق فى الواقع ، وإنما يوجد نطاق واحد يجمع الأشياء كلها ، بحيث لا يوجد بين شىء وآخر سوى علاقة خارجية . ونجد قياساً إلى هذه النظرية ، أن الوحدة التى تطبع بحثاً من البحوث العلمية ، لا تختلف فى شىء عن الوحدة التى تطبع مجموعة أشياء — وهو قول يصدق على العلم بوصفه صورة أو نظرية تنتظم الأشياء التى نعرفها ، كما يصدق على العقل بوصفه نظاماً تنهجه عمليات المعرفة . . ولن أعرض فى هذه المرة أيضاً لما استتبع هذه النظرية من نتائج ، وإنما أريد أن أبين أن هذه النظرية باعتمادها على التحليل المنطقى ، بدلا من الاعتماد على

المعرفة بمعناها الكامل (التجارب التى كان الرجوع إليها هو موطن القوة فى النظرية الأخرى التى تعارض هذه) تغفل طابع الإدراك المباشر الذى يتسم به الفكر ، وتحول العملية الفكرية ، من تفكير ذاتى أو معرفة لها طابعها الذاتى ، إلى مشهد موضوعى . . سنجد حينئذ أن إنجاز « إقليدس » لعملية معينة من عمليات الفكر ، لا يعدو أن يكون حقيقة مادية ، مثلها فى ذلك مثل ورقته الموضوعة على هذه المائدة . وما العقل فى هذه الحالة ، إلا اسم جمع لمثل هذه الحقائق .

ومثل هذه النظرية كمثل النظرية الأخرى فى أنها تستبعد التاريخ . فالقول بأن « إقليدس » أنجز عملية فكرية معينة ، يمكن أن يسمى « حقيقة » ولكنها حقيقة لا قبل لنا بمعرفتها . نحن لا نستطيع أن نعرفها ، وكل ما نستطيع أن نعمله هنا ، هو الإيمان بها استناداً إلى الشهادة ؛ ويبدو أن هذا من قبيل العرض الذى لا بأس به الفكر التاريخى ، بالنسبة للأشخاص الذين يرتكبون أكبر خطأ ، باعتقادهم أن التاريخ هو صورة من ذلك التاريخ المزيف ، الذى سماه « كروس » التاريخ .. بوصفه نوعاً من دراسة الأدب واللغة ، ويقصد به هؤلاء الأشخاص الذين يعتقدون أن التاريخ ليس شيئاً أكثر من البحث العلمى أو دراسة ما جاء فى الكتب ، ولذا يجد هؤلاء أن مهمة المؤرخ تنحصر فى شىء واحد ، رغم ما ينطوى عليه هذا الشىء من تناقض مع نفسه — ذلك هو أن يكشف على سبيل المثال « ما فكر فيه أفلاطون » بدون أن يبحث فى « صدق هذا التفكير » أو « فى مبلغ هذا التفكير من الصدق » .

فإذا أردنا أن نتخلص من هذين الخطأين اللذين يكمل الواحد منهما الآخر ، وجب علينا أن نواجه تلك المشكلة الكاذبة التى كانت الأصل فيهما . وتقوم هذه المشكلة على قضية منطقية ، تقول بواحد من اثنين ، أن الفكر إما أن يكون لونا من ألوان الإدراك الحسى المباشر ، فهو فى هذه الحالة خيط من الخيوط التى تدخل فى نسيج الوعى المتدفق لا انفصام له ، وإما

أن يكون هذا الفكر من قبيل التأمل البحت ، وفى هذه الحالة يبقى بمعزل عن هذا الوعى المتدفق . الواقع أن الفكر مزاج من هذين الاثنين . تفصيل ذلك أن أية عملية من عمليات الفكر بالصورة الواقعية التى تحدث بها ، لابد أن تحدث ضمن سياق نشأت فيه ، ولا بد أن تبقى فى إطاره ، مثلها فى ذلك مثل ألوان المعرفة أو التجارب الأخرى ، فى أنها جزء متمم لحياة الفكر الذى فكّر فيها .. وإذن لن تكون العلاقات التى تربط بينها وبين هذا السياق ، من نوع العلاقة القائمة بين عنصر ومجموعة من العناصر ، ولكنها علاقة « وظيفية » ، بمعنى أن هذه الفكرة تؤدى وظيفة معينة تخدم سائر الكيان فيما يمارس من نشاط كلى . وإلى هنا نجد أن النظرية التى أطلق عليها النظرية المثالية ، ليست وحدها التى تصدق فحسب ، ولكن تصدق فى نفس الوقت حتى نظرية الواقعيين ، الذين استطردوا فى تفصيل هذا الجانب من النظرية ، إلى الحد الذى يسمح بها منطقها . ولكن العملية الفكرية بالرغم من حدوثها فى الواقع ، فإنها تستطيع أن تبقى على نشاطها فتعيد سيرتها الأولى ، أو تتكرر من دون أن تفقد طابع وحدتها أوكيانها . وإلى هنا نجد أن هؤلاء الذين عارضوا أنصار الفلسفة « المثالية » على حق فيما ذهبوا إليه ، من أن ما نفكر فيه ، لايتغير تبعاً لما يطرأ على سياق تفكيرنا من تغيير ، ولكن هذه الفكرة لن تعيد سيرتها فى عالم من الفراغ ، مثلها فى ذلك كمثل الروح التى طلقت ماضيها وبقيت « كيانا » بمعزل عن هذا الماضى . وإذن فمهما يكن من أمر حدوثها فى غالب الأحيان ، فلا بد أن تحدث ضمن سياق ، وهذا السياق لابد وأن يتسق معها على نحو ما اتسق السياق الأول . لذلك نجد أن مجرد تعبير إنسان عن أفكاره كتابة ، وأننا نملك ما كتب لايكفى لأن تفهم أفكاره أو نتبيّنها . فلكى نفهم أفكاره هذه على حقيقتها ، يجب علينا عند قراءة مؤلفاته ، أن نتمثل نفس تفكيره الذى استحوذه عليه ، حتى تكون هذه الأفكار متسقة مع هيكل تفكيره .

وهذا الطابع الثنائى الذى يتميز به الفكر ، هو الذى يتيح لنا حل المشكلة المنطقية التى تتصل اتصالا وثيقاً بنظرية التاريخ . فلو أنى الآن تمثلت فكرة من أفكار « أفلاطون » ، فهل تكون عملية تفكيرى حينئذ صورة طبق الأصل من تفكير « أفلاطون » ، أو هل تختلف عن تفكيره ؟ إذا لم تتفق الصورتان ، فلاجدال فى أن معرفتى التى أدعيها بفلسفة « أفلاطون » تخطئ كل الخطأ ، ولكنها إذا لم تختلف عنها ، كان معنى ذلك أن معرفتى بفلسفة أفلاطون ، تنسينى فلسفتى . فالمطلوب فى هذه الحالة إذا كان لابد لى من معرفة فلسفة «أفلاطون » ، هو أولا : أن أتمثل هذه الفلسفة فى عقلى . وثانياً : أن أفكر فى أشياء أخرى أستطيع على ضوئها أن أحكم على هذه الفلسفة . تلك هى المشكلة التى حاول بعض الفلاسفة حلها عن طريق إشارة غامضة « لمبدأ الوحدة فى كنف الاختلاف » ، فقالوا فى هذا الصدد إن ثمة تطوراً للفكر فى الفترة التى مرت بين « أفلاطون » وبينى ، وأن أى شىء يتطور يحتفظ بكيانه ، رغم ما يتعرض له من اختلاف . وقد أجاب البعض الآخر عن هذا إجابة صحيحة بقولهم ، إن المشكلة تنحصر فى شىء واحد . . هو كيف يتسنى لشيئين ، أن يكونا شيئاً واحداً بلا أدنى تفرقة بينهما ؟ وكيف يمكن فى نفس الوقت أن يختلفا ؟ والإجابة عن هذا ، هى أن الاثنين بما يتسمان به من طابع الإدراك الحسى المباشر للحقائق ، وبوصفهما ألواناً من التجارب الواقعة ترتبط بغيرها من التجارب فى سياق كلى متصل نشأت فيه ، لا بد وأن يكونا اونين مختلفين من التفكير ، كأن يكون « لأفلاطون » تفكيره ولى تفكيرى . . . أما من حيث المنطوق فى سياق التدليل الصورى فلا بد أن يتفقا . هذه العبارة الأخيرة تحتاج إلى مزيد من التفصيل . . فأنا إذا ما قرأت بالبرهان الذى يسوقه « أفلاطون » فى رسالته (Theaetetus) تفنيداً للنظرية القائلة ، بأن « المعرفة » مشتقة من الحس المجرد ، لا أعرف النظريات الفلسفية التى كان يقوم حينئذ بتفنيدها ، فأنا لا أستطيع العرض لهذه النظريات ،

كما لا أستطيع أن أقول بالتفصيل من هم القائلون بها ، وما هى الأدلة التى استندوا إليها : نريد أن نقول إن البرهان الذى ساقه « أفلاطون » بوصفه لوناً من ألوان المعرفة المباشرة ، وبوصفه لوناً واقعياً من ألوان التفكير التى مارسها ، لا بد وأن يكون قد جاء فى سياق مناقشة من نوع معين ، ولو أنى شخصياً لا أعرف موضوع هذه المناقشة ، كما لا بد أن يكون وثيق الصلة بما استطردت فيه هذه المناقشة من تفصيل : ومع ذلك فلو أنى لم أقنع بمجرد قراءة البرهان الذى فصله (أفلاطون) ، ولكنى حاولت فهمه ، ثم حاولت أن أزنه بميزان عقليتى وأتدبر تفاصيله لنفسى ابتغاء الإحاطة به والوقوف على مدلولاته ، فإن عملية التدليل على هذه الصورة التى أتتبعها ، لن تكون بهذا الأسلوب شبيهة بعملية (أفلاطون)، ولكنها ستكون نفس عملية « أفلاطون » ، متى استطعت فهم برهانه حق الفهم ، وإذن يكون البرهان فى حدود منطوقه مبتدئاً بهذه المقدمات ، ومنتهياً إلى هذه النتيجة التى يفرضها سياق التدليل ؛ نقول البرهان على النحو الذى يمكن تطويره فى عقلية (أفلاطون) أو عقليتى أو عقلية أى إنسان آخر هو الذى أسميه (الفكرة) فى حدود منطوقها الصورى : هذه الفكرة بالنسبة لعقلية « أفلاطون » وردت فى سياق مناقشة وعرض لبعض النظريات ، ولكن بالنسبة لعقليتى ، ولأنى لا أعرف هذا السياق ، فقد وردت فى سياق آخر يختلف عن هذا ، هو المناقشات التى أثارتها نظرية جديدة ، تقول بأن المعرفة تستند فى الأصل إلى الحس ، وما دامت هذه « فكرة » وليست شعوراً أو إحساساً فلا يوجد ما يمنع حدوثها فى هذين السياقين (المختلفين) ، من دون أن تفقد وحدتها أو كيانها أو طابعها ، ولو أنها ما كانت لتحدث إطلاقاً فى سياق لا يستقيم معها . بل قد تطرأ لى هذه الفكرة ، ولكن فى سياق آخر من التفكير ، لا يمت إليها بصلة ، ولكنه سياق يمكننى من تفنيدها فيما لو كانت برهاناً خاطئاً . ولكنى حتى لو فندتها ، لكانت هى نفس هذا البرهان ، ولكانت عملية التدليل أو البرهنة المنطقية هى نفس العملية .

٥ - موضوع التاريخ

ولو أنا تساءلنا : « ما الذى يمكن أن تتناوله المعرفة التاريخية ؟ » لكانت الإجابة هى أن هذه المعرفة تتناول كل ما يمكن أن تتمثله (أو تعيد تصويره) عقلية المؤرخ ، ولذا نجد فى أول الأمر أن هذا الذى يمكن أن تتمثله عقلية المؤرخ ، يجب أن يكون فى إطار التجارب (أو المعرفة) الإنسانية . أما عن هذا الذى لا يدخل فى نطاق هذه التجارب أو المعرفة ، كأن يكون مجرد هدف للمعرفة ، فلا يمكن أن يتناوله التاريخ . من ذلك أن الطبيعة ليس لها ، ولا يمكن أن يكون لها تاريخ ، سواء عرض لها رجل العلم عن طريق الإدراك الحسى ، أو عن طريق التفكير . لا جدال فى أن الطبيعة تحتوى على عدة عمليات أو هى تخضع لعدة عمليات ، أو حتى تتألف من عدة عمليات . إن تغيرات الطبيعة المرهونة بأوقاتها ضرورية لكيانها ، بل قد تكون هذه التغيرات (على حد ما ذهب إليه بعض العلماء) هى كل معالم الطبيعة أو هى كل حقيقة هذا الكيان المادى . بل إن هذه التغيرات قد تأتى بخلق جديد ، بحيث لا تقتصر ظواهر الطبيعة على أشكال ثابتة تتعاقب فى دورة تلو الأخرى ، وإنما تكون تطوراً يتمخض عن ألوان جديدة من الكائنات الطبيعية . ولكن كل هذا لا ينهض برهاناً على أن حياة الطبيعة حياة « تاريخية » ، أو أن معرفتنا بالطبيعة هى من قبيل المعرفة التاريخية . والشرط الوحيد الذى يَكْفُلُ وجود تاريخ للطبيعة ، هو أن تكون أحداث هذه الطبيعة بمثابة أفعال وأعمال من تفكير بشر مفكر أو آدميين مفكرين ، وإننا عن طريق دراسة هذه الأفعال ، نستطيع أن نتبين ما تنطوى عليه من تفكير ، ثم نقيس هذه الأفكار بمقاييس تفكيرنا ، ولكن هذا الشرط لا نعتقد أن إنساناً يستطيع أن يقول إنه قد استوفى . ونتيجة لهذا لن تكون عمليات الطبيعة من قبيل العمليات التاريخية ، ومعلوماتنا عن الطبيعة ، رغم

تشابه ما بينها وبين التاريخ فى بعض الاتجاهات السطحية كالترتيب الزمنى مثلا ، فإنها ليست معرفة تاريخية .

كذلك ليس من قبيل المعرفة التاريخية أو موضوع هذه المعرفة ألوان التجارب العابرة التى تمر بنا . فمتى قُصِد بالمعرفة ألوان الإدراك الحسى المباشر أو مجرد الوعى المتـــدفق الذى يقوم على الأحاسيس والمشاعر وما شاكلها ، انتفت عنها صفة العلمية التاريخية . لا جدال فى أن مثل هذه العملية لا يحيط بها الإدراك الحسى المباشر فحسب ، ولكن يمكن أن تُعْرَف أيضاً . وبتعبير آخر يمكن للفكر أن يحيط بتفاصيلها وبطابعها العام ، ولكن الفكر الذى يعرض لدراستها يجد فيها مجرد موضوع للدرس ، لا تتطلب دراسته بل لا يمكن أن تتطلب وجود عقلية تتمثله أو تُصَوِّره لنفسها عند التفكير فيه ، ومتى كنا بصدد التفكير فى تفاصيله ، كنا حينئذ نتذكر ألواناً من التجارب خاصة بنا أو نصور لأنفسنا تجارب الآخرين فى روح من الإشفاق والعطف عليهما ، ولكننا فى هذه الحالة لا نتمثل التجارب التى نتذكرها أو التى نشفق منها ، ولكن الذى يحدث هو أننا نتأملها كموضوعات خارجة عنا ، تمت بصلة إلى تجارب فى أفئدتنا شبيهة بها تحفزها أو تثيرها . ومتى كنا بصدد البحث فى الخصائص العامة لهذه التجارب ، كان البحث من اختصاص علم النفس ، وإذن ليست للبحث فى هاتين الحالتين صلة بالتاريخ .

الأمر الثالث هو أن موضوع المعرفة التاريخية لن يكون حتى هذه الفكرة نفسها ، بما تتسم به من طابع الإدراك الحسى المباشر ، وبوصفها عملية فكرية وردت فى سياق خاص بها ، وفى حياة مفكر معين نبتت فى رأسه ؛ تفصيل ذلك أنها لا يمكن أن تُمَثَّل على هذه الصورة أو تُصَوَّر تصويراً جديداً ، ولو أمكن هذا لسقط حساب الزمن ، ولكان المؤرخ هو نفس الشخص الذى يحاول أن يتمثل تفكيره ، وإذن لعادت الشخصية الأولى إلى

الوجود بكل عناصرها وملابساتها . إن المؤرخ لا يمكن أن يتبين عملية فكرية « معينة » تحمل طابع تفكير الفرد الذى فكر فيها ، وبالصورة التى حدثت بها ، وإنما الذى يستطيع أن يتبينه من هذه العملية الفردية ، هو ضرب من ضروب التفكير يتسق مع أفكار أخرى ، بل يتسق مع ضروب من التفكير حدثت للمؤرخ نفسه فى حياته . ولكن هذا الضرب من التفكير لن يكون من قبيل التفكير المجرد ، أو الصورة الفكرية المجردة ، بمعنى أن يكون خاصة عامة من خواص التفكير ، يشترك فيها جميع الأفراد على اختلاف مشاربهم وبمعزل عن تفكير الأفراد الذين يساهمون فيها ، وإنما يقصد به « العملية الفكرية » نفسها من حيث بقاؤها وبعثها فى أوقات مختلفة ، وفى أزمنة مختلفة ، فتارة تبعث الفكرة فى حياة المؤرخ ، وتارة تظهر فى حياة الشخص الذى يروى هذا المؤرخ تاريخه .

وإذن فالعبارة الغامضة ، التى تذهب إلى أن التاريخ هو المعرفة التى تحيط بالأحداث الفردية أو الجزئية ، تحدد اختصاصه تحديداً واسعاً كل السعة ، وضيقاً كل الضيق فى نفس الوقت . أما من حيث السعة ، فلأن هذا الاختصاص يستبعد المدركات الحسية ذات الطابع الفردى ، كما يستبعد الحقائق المادية الطبيعية ، وكذلك يستبعد صوراً من الحياة والمعرفة تدركها إدراكاً حسياً مباشراً (بمعزل عن التفكير) ، بل الأهم من ذلك كله هو أن مثل هـذا الاختصاص ، يستبعد حتى الطابع الفردى للأحداث والشخصيات التاريخية ، متى قصد بهذا الطابع ، الأمر الذى تتميز به هذه الأحداث وهذه الشخصيات دون غيرها . أما من حيث الضيق فلأن هذا الاختصاص يستبعد المعنى الكلى (مدلول الفكرة) ، فى حين أن هذا المعنى العام الذى تنطق به الحادثة أو الشخصية ، هو الذى يخلق منها موضوعاً مشروعاً ممكناً للدراسة التاريخية ، متى قصدنا بهذا المعنى الكلى ، فكرة لا تخضع لقيد المكان والزمان ، فكرة يصدق مدلولها أو معناها على البشرية فى كل زمان . تلك عبارات نسوقها

هنا ، عبارات لا شك تنطوى على كثير من الغموض ، ولكنها من قبيل المحاولات نبذلها تبياناً لحقيقة شىء معين . . تلك هى الطريقة التى يتخطى بها التفكير حدود الإدراك الحسى المباشر (Immediacy) فيحيا ويبعث بين آونة وأخرى فى ضروب وآفاق أخرى من التفكير ، هذا بالإضافة إلى ما تثبته هذه العبارات من صدق القضية القائلة بأن الجهود الفردية والشخصيات تظهر فى التاريخ ، لا من أجل طابعها الفردى بالصورة التى نعرفها ، ولكن لأن هذه الفردية هى « مطية » لفكرة — فكرة ما دامت قد نبتت فى رأس هؤلاء الآدميين ، فلا بد أن تكون طاقة كامنة فى نسيج تفكير البشرية قاطبة .

أما إذا انصرف التفكير إلى أية مادة أخرى لا تقوم على التفكير ، فلا محل للقول بأنها من اختصاص التاريخ ، أو أنها تدخل فى نطاقه ، فتاريخ حياة إنسان على سبيل المثال ، مهما احتوى من مادة تاريخية لا يقوم على أسس تاريخية إطلاقاً ، بل إنه ليتعارض فى نفس الوقت مع ما يجب أن ينهجه الأسلوب التاريخى ؛ تفصيل ذلك أن مثل هذا البحث يدور فى حدود حوادث بيولوجية ، هى ميلاد وموت هذا الكائن الحى ، وإذن لن يدور هذا القصص فى إطار من الفكر ، ولكن فى إطار من العمليات الطبيعية . وكل تفصيل يعرض فى داخل هذا الإطار ، كالحياة الجسمانية لهذا الإنسان وطفولته ونضوجه وشيخوخته وأمراضه وكل ما يعرض لكيانه الحيوانى ، بالإضافة إلى التيارات الفكرية ، سواء أكانت هذه من تفكيره أم تفكير غيره ، تصطدم ببعضها البعض بصرف النظر عن الربط المنطقى ، مثلها فى ذلك كمثل مياه البحر ترتطم بحطام سفينة قذف بها الموج إلى الشاطئ : إنك لتجد كثيراً من الانفعالات النفسية تدور حول هذه الصورة التى تمثل حياة جسمانية ، تزدهر مرة وتذبل أخرى ، وتاريخ حياة إنسان بوصفه لوناً من ألوان الأدب ، من شأنه أن يغذى هذه الانفعالات وقد يضفى عليها معانى دسمة ، ولكن ليس هذا من قبيل التاريخ : أضف إلى هذا أن المعرفة التى ندركها إدراكاً

مباشراً بما يقترن بها من فيض من الأحاسيس والمشاعر التي تحرص على جمعها في مفكرة أو تتذكرها ، ليست من قبيل التاريخ أيضاً : مثل هذه المادة بالغة ما بلغت ، لن تكون أسمى من الشعر ، أما في أسوأ صورها فتلك أنانية تفرض نفسها ، والتاريخ بمعزل عن هذا .

ولكن هناك شرطاً آخر لا بد من استيفائه إذا ما أريد بموضوع من الموضوعات أن يكون بحثاً تاريخياً أو يدخل في نطاق المعرفة التاريخية : ذلك هو أن الفارق الزمني بين المؤرخ وموضوعه ، لا بد أن يوصل من ناحيتيه على نحو ما قدمت . تفصيل ذلك أن الموضوع يجب أن يكون من طراز الفكرة التي « توقظ » نفسها في عقلية المؤرخ ، كما يجب على عقلية المؤرخ أن تتسع وتسمح طبيعتها بمثل هذا « الإيقاظ » : ولكن هذا لا يعني أن تكون عقلية المؤرخ من طراز خاص ذات طابع تاريخي ، ولا معناه أن المؤرخ ينبغي أن يدرب على قواعد معينة أو أسلوب تاريخي خاص ، وإنما يقصد به أن يكون هو الرجل المؤهل لدراسة هذا الموضوع . إن الذي يعرض لدراسته هو فكرة معينة ، ومعنى دراستها أنه يعيد تصويرها لنفسه ، ولكي تأخذ هذه الفكرة مكانها في إدراكه المباشر ، يفترض أن تكون فكرته قد تهيأت لتمثل هذه الفكرة ، ولكن هذا لا يتضمن وجود اتساق مقدور بين عقلية المؤرخ وموضوعه بالمعنى الفلسفي الذي اصطُلِحَ عليه ، كأن تكون على سبيل المثال مصداقاً لقول الفيلسوف «كولبريدج» .. إن الناس عند مولدهم إما أن يكونوا أول عقلية علمية عملية ، وإما فلسفية مثالية ، لأن هذه المشكلة لم تعرض لها قبل ذلك ، فلم تفكر في أن الناس خلقوا أو طبعوا على هذه الصورة أو تلك . وإذا ما اتضح لإنسان في ظرف من ظروف حياته أن بعض الدراسات التاريخية غير مجدية لأنه يعجز أن يتمثل تفكير هؤلاء الذين يعرض لدراستهم ، فقد يتبين جدواها بعد ذلك ، حين ينتهي هذا العجز ، لأنه قد دَرَّبَ نفسه تدريبا نظاميا على هذا العمل . ولكن المؤرخ في أية مرحلة

معينة من مراحل حياته وبحكم وضعه ، يستسيغ أساليب من التفكير تستهويه دون أخرى ، وهى نزعة مبعثها أسباب فى نفسه ، بل ربما كان بعض السبب فى هذا هو أن ألواناً من التفكير غريبة عنه لا تنسجم معه كلية أو نسبياً ، والسبب الآخر هو أن كل هذه الألوان من التفكير مطروقة ، فهو لذلك يريد أن يتخلص منها ، احتفاظاً بتفكيره الخاص ومقاييسه الخلقية .

فإذا ما حاول المؤرخ الذى ينهج منهجاً لا ينسجم مع طبيعة تفكيره — لأنه قد فرضت عليه دراسة مثل هذه الموضوعات التى لا يسيغها ، أو لأن هذه الموضوعات توسطت « الفترة » التى زعم تفكيره الخاطئ ، أنها ينبغى أن تدرس من جميع نواحيها — أن يتفهم تاريخ فكرة لا يستطيع هو شخصياً أن يتمثلها فإنه فى هذه الحالة ، بدلا من تصويره لتاريخ الفكرة تصويراً صادقاً ، لا بد أن يكتفى بمجرد تكرار العبارات التى تشير إلى الظواهر الخارجية التى تقترن بتطور هذه الفكرة ، ونعنى بها الأسماء والتواريخ والأوصاف على النحو الذى وردت به . وقد يكون تكرار هذه الأشياء أمراً نافعاً جداً ، ولكن ليس السبب هو أنها من قبيل التاريخ : إن هى إلا مجرد هيكل فى الواقع ، قد يستحيل إلى تاريخ فى يوم من الأيام ، متى استطاع إنسان أن يضفى على هذا الهيكل نسيج فكرة مردها إلى تفكيره وتفكير تنطق به هذه العبارات المتكررة : ذلك قول معناه أن فكرة المؤرخ يجب أن تكون وليدة معلوماته كلها كوحدة متماسكة ، أو هيكل ينتظم سائر الأجزاء فيه ، كما أن هذه الفكرة يجب أن تكون « الدالة » (function) على شخصيته كلها ، فيما يتصل باتجاهاتها العملية والنظرية معاً ، وقلما وجبت الإشارة هنا إلى أن المؤرخ ما دام ابن عصره ، فثمة ما يبعث على الاحتمال بأن ما يطيب له من تفكير يطيب لمعاصريه فى نفس الوقت ، ومن المعروف أن كل جيل لا بد أن يجد الحافز ، وبتعبير آخر ، القدرة على أن يدرس دراسة تاريخية تلك

الآثار والنواحي التي خلفها الماضي ، والتي كانت بالنسبة لرجل هذا الماضي من قبيل الحقائق الجافة التي لا تعني شيئاً .

وإذن يكون موضوع المعرفة التاريخية هو الفكر بالتحديد ، ولا نقصد بذلك الأحداث التي ينصرف إليها الفكر ، وإنما نقصد عملية التفكير نفسها ، وهو مبدأ كان من شأنه أن يعيننا على التفرقة بين التاريخ والعلوم الطبيعية من جهة ، بوصفها دراسة تختص بالكون المادي الذي ندرك وجوده إدراكاً حسياً ، أو الكون بالصورة الموضوعية التي نراها ، وبمعزل عن عملية التفكير فيها ، وبين علم النفس من جهة أخرى ، بوصف هذا الأخير دراسة تعرض لألوان المعرفة المباشرة والأحاسيس والمشاعر التي لا تعتبر من نشاط التفكير ، ولو أنها في الواقع من نشاط العقل نفسه : ولكن المعنى الإيجابي لهذا المبدأ يحتاج إلى تحديد أوفى . فما هو القدر الكبير أو الضئيل الذي يمكن أن تصدق عليه كلمة « التفكير » ؟

لقد قصد بكلمة « فكر » في هذا البند والبند السابق ، لوناً خاصاً من ألوان المعرفة أو النشاط العقلي الذي قد يوصف طابعه وصفاً سلبياً ، بقولنا إنه ليس من قبيل الإدراك الحسي المباشر ، ولذلك لا يمكن أن يكتسحه فيض الوعي المتدفق : والطابع الإيجابي الذي يفرق بين الفكر وبين مجرد الوعي ، هو قدرة هذا الفكر على أن يتبين نشاط النفس ، بوصفه نشاطاً له كيانه ، أو دوره الخاص به ، في سياق العمليات المختلفة الأخرى التي تمارسها هذه النفس : فلو أني كنت أشعر بالبرد ، ثم شعرت بعد ذلك بالدفء ، لما أمكن لهذا الشعور وحده أن يحتفظ بطابع الاستمرار بين هذين الإحساسين المتغيرين. نعم يصدق قول «برجسون » فيما ذهب إليه من أن الشعور بالبرد « يتخلل » ما يعقبه من شعور بالدفء ، بل ويضفي عليه هذه الخاصة التي لولاها ما كان هذا الشعور بالدفء . ولكن الشعور بالدفء ، بالرغم من أنه مدين بهذه الصفة للشعور السابق بالبرد ، إلا أنه لا يعترف بهذا ..

نريد أن نقول إن الفارق بين مجرد الشعور والفكرة ، يمكن على هـذا الأساس أن يتضح عن طريق التفرقة بين مجرد الشعور بالبرد ، وبين ما أستطيع التعبير عنه بقولى « أنا أشعر بالبرد » . ولكى أقول هذا ، ينبغى أن أكون على بَيِّنَة من نفسى ، بوصف هذه النفس شيئاً أكثر من مجرد الإحساس المباشر بالبرد — على بَيِّنة من نفسى بوصفى شعورا له نشاطه فى سياق ألوان من التجارب كان يمارسها فى الماضى ، ولكنه يحتفظ بكيانه فى سياق من هذه الأحاسيس المختلفة كلها . وقد لا تكون بى حاجة هنا إلى استذكار هذه التجارب أو الأحاسيس ، ولكنى يجب أن أكون على بَيِّنة من أنها كانت تجاربى ، وأنها حدثت فعلا .

وإذن تكون الخاصة التى يتميز بها الفكر ، هى أن هذا « الفكر » لا يتألف من مجرد الوعى ، ولكنه الوعى الذى يحيط بالنفس [أو هو الوعى الذاتى] . إذ الواقع هو أن النفس — بوصفها النفس التى « تعى » لا أكثر ولا أقل — إن هى إلا الوعى المتدفق (أو فيض الوعى) ، أو هى سلسلة من الأحاسيس والمشاعر التى تأتينا بصورة مباشرة ، ولكنها كمجرد نفس « تعى » ، ليست على بيِّنة من نفسها بوصفها الوعى المتدفق على هذه الصورة ، أى أنها تجهل أنها هى « الجوهر » المستمر فى كل هذه الأحاسيس المتعاقبة والمشاعر : وإذن يكون نوع النشاط الذى يَتَبَيَّن هذا الاستمرار هو ما نسميه بالتفكير .

ولكن فكرتى هذه عن نفسى بوصف هذه النفس نشاطاً للشعور — نشاطاً يحتفظ بكيانه طوال عملياته المختلفة ، لا تعدو أن تكون هى « الفكر » فى أبسط صورة من صوره ، وهى فكرة تتطور فى أشكال أخرى حين تنبثق من هذه النقطة ، ثم تنشط فى اتجاهات مختلفة : وثمة شىء قد تستطيع أن تصل إليه هذه الفكرة ، هو أن تكون على بَيِّنة من هـذا الاستمرار ، بما ينطوى عليه من معنى ، وبدلا من أن أرى فى « نفسى »

مجرد تجارب أو صور عابرة مرت بها صور من العسير تحديدها أو تبيان معناها ، أحاول أن أتبين حقيقة هذه التجارب ، فأتذكرها وأقارن بينها وبين تجاربى فى هذا الحاضر . والشيء الآخر هو أن أعرض لتجاربى الحاضرة بالتحليل ، وأن أستطيع التمييز بين ظاهرتين : أولاهما عملية الإحساس ، والثانية ما أحس به ، وأن أفكر فيما أحسست به على أنه ظاهرة حقيقية أو ظاهرة لها حقيقتها (حقيقة كحقيقة نفسى التى تحس وتشعر) التى لا يكفى لاستنفاد معناها أو الإحاطة بها ، أنها ظاهرة مرت بالحس المباشر . فإذا استطردنا على هذين الأساسين ، وجدنا أن الفكر استحال إلى ذكرى — فهو على هذا الأساس فكرة تجاربى ينتظمها فيض الإحساس والإدراك الحسى ، فكرة تجاربى تنطوى على شيء له حقيقته .

الشيء الثالث الذى تتطور فى اتجاهه هذه الفكرة ، هو ما يجعلنى أتبينه من أنى لست مخلوقا أحس فحسب ، ولكنى مخلوق « مفكر » أيضاً ، الذى يحدث فى حالتى التذكر والإدراك الحسى هو أنى أفعل شيئاً أكثر من مجرد الاستمتاع بفيض من الإحساس والشعور المباشر . والواقع هو أنى أفكر فى نفس الوقت ، ولكنى لست على بيِّنة من نفسى التى تفكر (هذا يصدق على مجرد التذكر أو الإدراك الحسى بالصورة التى نعرفها) . الذى يحدث هو أنى أكون على بينة من نفسى بوصفها شعوراً أحس به فحسب ، وهذا الوعى فى الحقيقة هو وعى يحيط بذاتى أو فكرى ، ولكنه من قبيل الوعى الذاتى الناقص ، لأنى حين أمتلكه ، أكون حينئذ مشتغلا بنشاط عقلى من نوع معين ، وهو التفكير الذى لن أكون حينئذ على بينة منه : وإذن فالتفكير الذى يقترن عندنا بعمليتى التذكر أو الإدراك الحسى على النحو الذى نعرفه فى هاتين العمليتين ، قد نسميه تفكيراً ينقصه الوعى ، لا لأننا نستطيع هذا التفكير حين نكون على غير بينة منه . الواقع أن القدرة على هذا التفكير ، لا تتطلب أن نعى ما نعمل فحسب ، وإنما تتطلب منا أن نكون

على بينة من أنفسنا ، ولكن لأننا حين نقوم به نكون على غير بينة مما نعمل حينئذ : فلكي أكون على بينة من أني أفكر ، فهذا أمر يتطلب مني التفكير بأسلوب جديد ، قد نسميه « التأمل » .

نريد أن نقول إن التفكير التاريخي لا بد أن يكون من قبيل هذا التأمل دائماً ، إذ الواقع هو أن التأمل هو التفكير الذي ينصب على عملية « التفكير » . ونحن قد رأينا أن كل ألوان التفكير التاريخي من هذا النوع ، ولكن أي أنواع التفكير يصلح لأن يكون موضوعا له ؟ هل من الممكن دراسة تاريخ ما سميناه الآن تفكيراً ينقصه الوعي الذي يحيط بعمليته ، أو هل ينبغي أن يكون التفكير الذي يعرض لدراسته التاريخ ، من نوع التفكير الذي يكون على بينة من نفسه أو على بينة من عملياته ، أو هو من نوع التفكير اليقظ إلى معناه ؟

معنى هذا أننا نتساءل الآن هل من الممكن كتابة تاريخ للذاكرة أو الإدراك الحسي ؟ وواضح أن الإجابة عن هذا تكون بالنفي ، إذ أن الشخص الذي يتهيأ لكتابة تاريخ « الذاكرة » أو تاريخ المدركات الحسية ، لا يجد شيئاً يكتب عنه . نستطيع أن نذهب إلى أن مختلف الأجناس البشرية ، وبالتالي إلى أن آدميين يختلفون عن بعضهم بعضاً ، يتبعون أساليب مختلفة في عملية التذكر أو الإدراك الحسي ، بل ربما كان مرد هذا الاختلاف في بعض الأحيان ، لا إلى الفوارق السيكولوچية (على نحو ما قيل من أن الإغريق عجزوا عن التمييز بين الألوان ، وهو قول مشكوك في صحته) ، ولكن إلى اختلاف في أساليب التفكير التي اصطلح عليها الناس . ولكن لو صدق ما قيل عن وجود أساليب معينة للإدراك الحسي ، يمكن استناداً لهذه الأسباب ، أن نقول بوجودها في الماضي ، في أنحاء شتى ، وهي أساليب لا وجود لها بيننا الآن ، فلا سبيل أمامنا لكتابة تاريخها ، لأننا لا نستطيع أن نتمثل لأنفسنا هذه المدركات الحسية الماضية على نحو ما حدثت

متى أردنا ذلك . والسبب فى هذا هو خضوع هذه المدركات الحسية لأساليب تقليدية من التفكير « لم تكن ذات وعى » أو على بينـــة من عملياتها السيكولوچية ، ومن ثم نجد من العسير أن نعيد لأنفسنا تصوير هذه المدركات الحسية أو إيقاظها فى تفكيرنا . قد يصدق على سبيل المثال ، ما قيل من أن مدنيتنا ، قد أوتيت من أسباب القوة فى تكوينها الطبيعى ما لم تؤت ، فاستفادت من قدرتها على إدراك ما وراء المادة ، أو قدرتها على أن تنفذ ببصيرتها إلى عالم الأرواح ، وقد يكون مرد هذا بينهم إلى أساليب طبعت تفكيرهم ، ومن ثم كانت طريقة مألوفة مفهومة للتعبير عن معرفة حقيقية ، أو إيمان يستند إلى أسس قويمة . لا جدال فى أن « برنت نيچال » حين عمد فى القصص الإسكندنافى ، إلى استخدام حسه المرهف فى تزويد أصدقائه بالنصيحة ، انتفع هؤلاء الأصدقاء بحكمة محام واسع العلم ورجل حنكته الدنيا . . ولكن حتى لو صدق هذا كله ، لكان من المستحيل بالنسبة لنا ، أن نكتب تاريخاً عن هذا الإبصار المرهف الذى ينفذ إلى ما وراء المادة . وكل ما نستطيع أن نعمله فى هذا الصدد هو أن نجمع أمثلة استندت إلى هذا الإبصار ، وأن نعتقد فى صدق الرواية التى جاءت عنها ، ولكن هذا لن يرتفع إلى أكثر من الاعتقاد فى شهادة غيرنا ، والذى نعرفه هو أن مثل هذا الاعتقاد يبطل حين يبتدئ التاريخ .

وإذاً فالعملية الفكرية التى تصلح لأن تكون موضوعاً للبحث التاريخى ، لا يمكن أن توصف بأنها عملية تفكير فحسب ، وإنما هى عملية تفكير تقوم على التأمل ، أى أنها لا بد أن تكون عملية يحيط بها الوعى الذى يتتبع خطواتها ، بل إنها لتشتق كيانها من هذا الوعى ، كما أن الجهد اللازم للقيام بهذه العملية ، يجب أن يكون أكثر من مجرد جهد ، يعى أو يكون على بينة مما يفعل ، فلا ينبغى أن يكون من نوع الجهد الأعمى الذى يتخبط بين ما يعرف وما لا يعرف ، على نحو ما يحدث حين نحاول أن نتذكر اسماً

قد نسيناه ، أو ندرك وجود شيء قد التبس علينا ، وإنما يجب أن يكون من نوع الجهد الذى يقوم على التأمل — جهد يهدف إلى عمل شيء لدينا الفكرة عنه مختمرة قبل البدء فيه . . نريد أن نقول إن النشاط الذى يحمل طابع التأمل ، هو النشاط الذى تكون فيه على بيِّنة مما نحاول أن نعمله ، حتى إذا ما انتهينا من عمله فعلا ، كنا على يقين من أنه عُمِلَ قياساً إلى مقياس أو معيار هو فكرتنا الأولى عنه . فهو على هذا الأساس عمل نستطيع إنجازه استناداً إلى معرفة سابقة تنير لنا طريق هذا الإنجاز .

ولن تندرج كل الأعمال تحت هذا النوع . . لقد التبس هذا الموضوع على « صموئيل بتلر » فى ناحية من نواحيه ، حين ذهب إلى أن الطفل يجب أن يعرف كيف يرضع ثدى أمه ، وإلا لجهل كيف يرضع ، فى حين أن آخرين قد التبس عليهم الأمر من ناحية أخرى ، حين ذهبوا إلى أنه لا سبيل لنا لمعرفة ما نعتزم عمله ، ما لم نكن قد انتهينا من عمله فعلا . . لقد كان هدف « بتلر » هنا هو البرهنة على أن الأعمال التى تصدر عن تأمل ، لا بد أن تنطوى فى حقيقتها على التفكير ، وهو قول يقصد به المبالغة فى الدور الذى يلعبه العقل فى الحياة ، لأنه بذلك يستطيع تفنيد النظرية المادية التى أنكرت سلطان العقل وقتئذ . . أما الفئة الأخرى ، فتقول بأن الأعمال التى تصدر عن تفكير ، هى فى حقيقتها بمعزل عن هذا التفكير — يريد هؤلاء أن يقولوا بأن المعرفة كلها من قبيل الإدراك الحسى المباشر . لا جدال فى أن العمل الذى نعتزم القيام به فى المستقبل — إذا قيس بإدراكنا إدراكاً مباشراً لفكرته ، بوصفه عملا له طابعه الخاص ، وما يقترن به من تفصيل وسياق كامل ، هو وحده الذى يستطيع تصويره بشكل يتمثله الحس المباشر — هذا العمل يجعل من العسير أن نرسم خطة كاملة تنتظمه مقدماً ، إذ الواقع هو أننا مهما فكرنا فيه ، خفيت عنا الكثير من جوانبه التى تأخذنا الدهشة حين نتبينها ؛ ولكننا لن نستطيع قياساً إلى هذا الافتراض ، أن نستدل على استحالة تخطيط هذا العمل مقدماً ، وإلا كان معنى ذلك خطأ أو إفلاس الافتراض القائل بأن هذا العمل

ليس له كيان بمعزل عن الإدراك الحسي المباشر . نريد أن نقول إن العمل شيء أكثر من مجرد حادث جزئي فريد من نوعه ، هو شيء له طابعه العام ، وإذا كنا بصدد عمل يقوم على التأمل أو التدبر (ونقصد به عملا نعتزم المضى فيه قبل عمله لا المضى فيه حيث كان) ، فإن هذا الطابع العام هو الخطة أو الفكرة التي تنتظم العمل والتي نصورها في تفكيرنا قبل القيام بهذا العمل نفسه ، وهو القياس الذى نستطيع بالرجوع إليه أن نقرر أننا متى أنجزناه فعلا ، أننا عملنا شيئاً ، قد اعتزمنا عمله بالتحديد .

وهناك من أنواع العمل ما لا يمكن أن يعمل إلا على أساس هذه الشروط ، أى أنه لا يمكن أن يُنْجَزَ دون تأمل حين يقوم بعمله شخص يكون على بينة مما يحاول القيام به ، ومن ثم يكون قادراً متى استطاع إنجازه ، أن يقيس قيمة إنتاجه بمقياس عزمه السابق ، والطابع الذى تتميز به هذه الأعمال هو أنها تصدر عما نستطيع أن نسميه « بالهدف » ، ومعنى ذلك أن خيوط هذا العمل لا بد أن تستند إلى أساس تقوم عليه هو الهدف ، فلا بد للعمل أن يتسق مع هذا الأساس ولا يحيد عنه . فالأعمال التي تستند إلى التأمل هي التي يمكن أن توصف بأنها تصدر عن هدف ، وتلك هي الأعمال الوحيدة التي تصلح لأن تكون موضوع البحث في التاريخ .

ونستطيع قياساً إلى وجهة النظر هذه أن نتبين السبب الذى من أجله تقتصر موضوعات التاريخ على بعض ألوان النشاط دون البعض الآخر . . قد نسلم جميعاً بأن علم السياسة يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة التاريخية ، والسبب في هذا هو أن السياسة مثل من أمثلة النشاط الذى ينبعث عن هدف . . إن السياسى هو الرجل الذى يلتزم سياسة معينة وتقوم سياسته هذه على خطة قد رسمت مقدماً قبل البدء في التنفيذ ، ونجاحه كرجل سياسى ، يكون مقيساً بنجاحه في تنفيذ سياسته . لا جدال في أن سياسته لا تسبق عمله ، بمعنى أنها سياسة ثابتة بشكل قاطع قبل البدء في التنفيذ ، لأنها في الحقيقة تتطور بتطور التنفيذ نفسه .

ولكن الذى يحدث فى كل خطوة من خطوات التنفيذ ، هو أن تسبق السياسة تطبيقها . . فلو قيل إن إنساناً أقدم على عمل بدون أية فكرة تترتب عليه ، بل أسرع بتنفيذ أول فكرة تبادرت إلى عقله ، ثم انتظر يترقب النتائج لا أكثر ولا أقل ، لكان معنى ذلك أن مثل هذا الرجل ليس بالسياسى ، وأن تصرفه هـذا كان من قبيل إقحام القوة العمياء الغاشمة محيط السياسة . وإذا قيل إن إنساناً ما ، كان بلا شك قد ارتسم سياسة معينة ، وإن كنا لا نستطيع الكشف عنها (وطالما خيل إلينا صدق هذه القضية فيما يتعلق ببعض أباطرة الرومان القدامى على سبيل المثال) فمثل هذا ، كمثل قولنا إن المحاولات التى بذلها كاتب لكتابة التاريخ السياسى لجهوده ، قد أخفقت .

ويمكن لنفس السبب أن يكون هناك تاريخ للأعمال الحربية . . تفصيل ذلك أن الخطة التى يعتزم تنفيذها القائد العام ، يمكن أن تُفهم فى صورتها العامة . . فلو أنه قاد جيشاً إلى مملكة معينة واشتبك مع قواتها ، لكشف لنا هذا العمل عن أنه قصد هزيمتها . ونستطيع استناداً إلى البيان الذى يسجل حركاته ، أن نصوِّر لتفكيرنا خطة الأعمال الحربية التى حاول تنفيذها . . فالذى نجده هنا أيضاً هو أن هذه الخطة تعتمد على هدف سابق مرسوم ، ولولا ذلك لما أمكن كتابة تاريخ هذه الأعمال الحربية . فإذا كانت هذه الأعمال تستند إلى هدف لا نستطيع تحديده ، فالنتيجة هى أننا لا نستطيع على الأقل كتابة تاريخ عنها .

وكذلك يمكن أن يكون هناك تاريخ للنشاط الاقتصادى : إن الرجل الذى ينشئ مصنعاً أو مصرفاً ، يصدر عمله هذا عن هدف نستطيع أن نتبينه ، وكذلك هؤلاء الذين يتعاطون أجورهم منه ، والذين يشترون منه السلع أو السندات ، والذين يودعون أموالهم أو يسحبونها . فإذا قيل لنا بأن المصنع تعرض لحركة إضراب أو أن المودعين هرعوا إلى المصرف لسحب

أموالهم وودائعهم ، فنحن لا نستطيع أن نصور لأنفسنا البواعث التي حدت بالناس إلى مثل هذه التصرفات .

وكذلك يمكن أن يكون علم الأخلاق موضوعاً للدراسة التاريخية ، إذ الذى يحدث فى تصرفاتنا الأخلاقية ، هو ما يطبع هذه التصرفات من هدف ينشط نحو تحقيق الانسجام بين حياتنا العملية وبين المثل العليا التى ينبغى أن تصدر عنها هذه التصرفات . فالمثل الأعلى هو الفكرة التى نحتذيها فى حياتنا بالشكل الذى ينبغى أن تكون عليه هذه الحياة ، أو بالمعنى الذى نعتزم أن نضفيه على هذه الحياة ، وهو فى نفس الوقت المقياس الذى نقيس به تصرفاتنا ، وقدر ما أصابت هذه من خير أو شر . وهنا نلمس الظاهرة التى نلمسها فى اعتبارات أخرى ، ونقصد بها ، أن هذه الأهداف تتغير أو تتطور بتطور نشاطنا ، ولكن الهدف لا بد أن يكون على الدوام سابقاً للنشاط .. ولا يمكن لنا أن نلتزم المعايير الأخلاقية فى تصرفاتنا ، إلا إذا كانت هذه التصرفات ، وإلى الحد الذى تكون عنده هذه التصرفات صادرة عن هدف ، أى أن الواجب لا يؤدى عن طريق الصدفة أو عن طريق عدم المبالاة ، فلن يستطيع أحد أن يؤدى واجبه إلا الشخص الذى يهدف إلى القيام بهذا الواجب .

ونجد فيما أوردنا هنا الأمثلة على ضروب من النشاط العلمى ، التى لم تكن لتصدر عن مجرد هدف باعتبار ما حدث ، ولكنها ما كانت لتتبلور فى هذه الصورة لولا ما يحفزها من هدف . . وقد يقال هنا إن كل ضروب النشاط التى تصدر عن هدف ، ينبغى أن تكون من نوع النشاط العملى ، لأن هذا ينطوى على مرحلتين : أولها تصوير هذا الهدف ، وهو نشاط من النوع النظرى أو عملية من عمليات التفكير البحت ، وثانيهما مرحلة التنفيذ وهى النشاط العملى الذى يعقب التفكير النظرى . . ولكن معنى هذا التحليل أن التنفيذ بالمعنى الضيق أو المعنى العملى للكلمة ، هو الشىء الوحيد

الذى يصدر عن هدف ، لأنه قد يقال فى هذا الصدد ، إن تفكيرك لايمكن أن يستطرد قياساً إلى هدف ، لأنك لو تدبرت عملياتك الفكرية قبل تنفيذها ، كان معنى ذلك أنك قد نفذتها فعلا . معنى ذلك أيضاً أن ألوان النشاط النظرى ، لا يمكن أن تنبعث عن هدف ، بل لابد على هذا الأساس أن تكون من قبيل التخبط فى الظلام ، بدون أية فكرة عما قد ينجم عن اشتغال العقل بالتفكير فيها .

وهذه فكرة خاطئة ، ولكنه خطأ له أهميته من حيث النظرية التاريخية ، إذ الواقع هو أن كتابة التاريخ قد تأثرت به من الوجهتين النظرية والعملية ، إلى حد اعتقد معه الناس أن الحياة العملية للإنسان هى وحدها موضوع البحث فى التاريخ ، والفكرة القائلة بأن التاريخ يختص ، ويمكن أن يختص بألوان النشاط العملى وحدها كالسياسة والحرب والحياة الاقتصادية ، لم تزل هى الفكرة الشائعة ، بل كان هذا هو الاعتقاد العام فى يوم من الأيام ، حتى لقد رأينا كيف أن « هيجل » الذى أبدع تصوير الكيفية التى يمكن أن يكتب بها تاريخ الفلسفة . التزم فى محاضراته عن « فلسفة التاريخ » النظرية القائلة بأن موضوع البحث العلمى التاريخى بالتحديد ، هو المجتمع والدولة ، أى الحياة العملية (على حد تعبيره الفلسفى) « العقل الموضوعى » أو العقل على الصورة التى يبدو بها فيما يصـدر عنا من أفعال ، وما نستنه من أنظمة وأوضاع .

أما اليوم . فلم يعد من الضرورى البرهنة على أن الفن والعلم والدين والفلسفة وغيرها هى الموضوعات التى تدخل فى اختصاص البحث التاريخى . الحادث الآن هو ما نعرفه من أن هذه الموضوعات تدرس دراسة تاريخية ، ولكن هنا يجب أن نتساءل : كيف يكون هذا ما دام هناك ذلك البرهان الذى عرضنا له آنفاً ، والذى يذهب إلى النقيض من هذا .

أول ما نلاحظ هنا هو خطأ القول بأن الذى ينصرف إلى التفكير

النظرى البحت ، يعمل دون هدف . . إن الذى يفكر فى مسألة علمية كالبحث فى سبب الملاريا ، يفكر مدفوعاً بهدف معين مرسوم فى عقليته ، هو اكتشاف سبب الملاريا . والحقيقة هى أنه لا يعرف سبب الملاريا بالتحديد ، ولكنه يعرف أنه حين يكتشفه ، سيكون على بيّنة من أنه قد اكتشفه عن طريق إخضاع هذا الكشف لبعض الاختبارات أو المقاييس التى رسمها فى تفكيره منذ البداية . وإذن تكون خطة اكتشافه قد استهدفت الوصول إلى نظرية تستوفى هذه المقاييس . ومثل هذا يقال عن المؤرخ أو الفيلسوف ، فهو لايقود سفينته عبر محيط غير مرسوم محدود ، ومهما يكن من أمر ضآلة التفصيل أو البيان فى الموضوع الذى يبحث فيه ، فهو لابد ينطوى على خطوط واتجاهات متسقة متقابلة فيما بينها . والأمر الذى يهدف إليه هنا ، هو المادة التى يمكن أن توضع فوق هذه الخطوط وفى ثناياها ، وبتعبير آخر نجد أن كل بحث حقيقى يبتدئ بمشكلة معينة ، يهدف هذا البحث إلى حلها . وإذن تكون خطة الكشف قد عرفت قبل هذا وصُوِّرتْ ، وهذا هو المقصود بقولنا إنه مهما يكن من أمر هذا الكشف ، فلا بد له من استيفاء أسس المشكلة . ونجد هنا نفس الظاهرة التى نلمسها فى النشاط العملى ، من أن هذه الخطة تتغير بالطبع تبعاً لتطور المراحل فى نشاط التفكير . إنك لتجد أن بعض الخطط تلغى وتستبدل بها أخرى لأنها غير عملية ، فى حين أن البعض الآخر يطبق تطبيقاً سليما ، فيكشف عن مشكلات جديدة .

والأمر الثانى هو أن الفرق بين التفكير فى هدف وتنفيذ هذا الهدف ، لا يمكن أن ينصرف إلى فارق بين الجانبين النظرى والعملى ، على نحو ما كيِّفَ هذا التكييف الخاطئ ، إذ الواقع هو أن التفكير فى هدف أو اعتزام المضى فى شىء من الأشياء ، لون من ألوان النشاط العملى فعلا . ليس هذا من قبيل التفكير الذى يسبق التنفيذ أو يكون مقدمة له ، وإنما هو التنفيذ نفسه فى

مرحلته الأولى ، فإذا لم نَتَبَيَّن هذا منذ اللحظة الأولى ، فقد نَتَبَيَّنه عند مناقشتنا لما يتبع هذا التفكير من نتائج . تفصيل ذلك أن الفكر بوصفه لوناً من ألوان النشاط النظرى ، لا يمكن أن يقاس بمقياس أخلاقى أو غير أخلاقى ، وإنما يقاس بمقياس الصحة أو الخطأ (تفكير صادق أو تفكير كاذب) . أما الذى يخضع للمقاييس الأخلاقية ، فهو الأفعال ذاتها . فلو أن إنساناً الآن اعتزم المضى فى ارتكاب جريمة القتل أو جريمة الزنا ، ثم اعتزم بعد ذلك أن يقلع عن غيه هذا ، فإن هذا العزم نفسه يعرضه للتبعة الأخلاقية ، وإذن لن يقال عنه فى هذا الموقف : لقد فكر تفكيراً دقيقاً فى طبيعة جريمة القتل أو جريمة الزنا ، فكان تفكيره صادقاً ولذلك يبعث على الإعجاب ، وإنما سيقال عنه : « لا جدال فى أن طبيعته ليست شريرة ، إلى الحد الذى يُزَيِّن له المضى فى ارتكاب هذه الجرائم التى اعتزم المضى فيها ، ولكن اعتزام مثل هذه الجرائم إطلاقاً عمل شرير » .

من أجل ذلك نجد أن العالم والمؤرخ والفيلسوف ، مثلهم كمثل الرجل العملى سواء بسواء ، فى أن نشاطهم يستطرد وفق خطط موضوعة ، كما يستطرد تفكيرهم وفق هدف ، ومن ثم ينتهون إلى نتائج يمكن الحكم عليها تبعاً لمقاييس مشتقة من هذه الخطط نفسها . ونجد نتيجة لذلك أن هذه الموضوعات يمكن أن تدرس دراسة تاريخية ، وكل ما يلزم هنا هو توفر المصادر التاريخية أو المستندات التى استطرد على أساسها هذا التفكير ، وأن المؤرخ ينبغى أن يكون قادراً على تفسير هذه المصادر . ومعنى ذلك قدرته على أن يتمثل فى عقليته تلك الفكرة التى يعرض لدراستها ، وأن يواجه المشكلة التى تنبعث منها هذه الفكرة ، وأن يوضح الخطوات التى نتتبَّعها فى سبيل الوصول إلى حلها . إن الصعوبة العادية التى يواجهها المؤرخ من الوجهة العملية ، هى تحديد المشكلة التى يعرض لدراستها ، إذ بينما نجد أن المفكر يُعْنَى فى الغالب بتفصيل الخطوات التى تنتظم فكرته ، نجد أن المؤرخ بصفة عامة

يتحدث إلى معاصرين على بيّنة من هذه المشكلة ، وقد لا يكون بحاجة إلى تفصيل خطواتها إطلاقاً . وما لم يكن المؤرخ على بينة من حقيقة المشكلة التى يعرض لدراستها ، فإنه يعوزه المقياس الذى يستطيع أن يقيس به قيمة إنتاجه . وهذه المحاولة التى يبذلها المؤرخ للكشف عن المشكلة ، هى التى تضفى الأهمية الخاصة على دراسة « التيارات أو القوى التى تُوَجه الأحداث » وهى دراسة لا قيمة لها ، إذا ما انصرف معنى هذه التيارات أو القوى إلى ألوان من التفكير التقليدى ينساب من عقلية إلى أخرى . إنك لتجد أن البحث المستنير فى تأثير «سقراط» على «أفلاطون» أو تأثير « ديكارت » على «نيوتن» ، لا يهتم بالكشف عن عناصر الاتفاق بين مفكر وآخر : وإنما يهتم بالنتائج التى انتهى إليها المفكر الأول ، وكيف كانت هذه النتائج مدعاة لإثارة مشكلات جديدة يتعين على المفكر الثانى أن يعرض لها بالحل .

وهنا نلمس مشكلة خاصة تتعلق بتطبيق هذه الفكرة فى نطاق الفن . تفصيل ذلك أن الفنان ، حتى لو قيل بأن إنتاجه يحمل طابع التفكير إطلاقاً ، لا بد أن يكون نصيبه من التفكير أو التأمل أقل من نصيب رجل العلم أو الفيلسوف بمراحل . إن الفنان قلّما يبتدئ عملا فنياً معيناً ، استناداً إلى مشكلة استطاع تكييفها تكييفاً دقيقاً ، ثم هو لا يقيس قيمة إنتاجه بالإشارة إلى عناصر هذه المشكلة ، بل يبدو أنه يعمل فى عالم الخيال البحت ، حيث يكون تفكيره من النوع الابتكارى البحت ، بحيث لا تكون لديه أية فكرة عما يعمله قبل أن ينتهى من عمله فعلا . فلو قصد بالتفكير التأمل والحكم لكان معنى هذا أن الفنان الحقيقى لا يفكر إطلاقاً ، ذلك أن مجهوده العقلى يقوم على البديهة أو الإدراك البديهى البحت ، بحيث لا يوجد مدلول نظرى يسبق هذه البديهة ؛ أو يقوم عليها أو يقيس قيمة نتائجها .

ولكن الفنان حين ينتج لا يعتمد فى إنتاجه الفنى على لا شىء . الحقيقة هى أنه فى كل ما ينتج يبتدئ بمشكلة معينة أمامه ، ومتى التزم المقاييس

الفنية ، فلن تكون هذه المشكلة من نوع زخرفة غرفة معينة ، أو وضع تصميم منزل تصميما يكفل إشباع الاستمتاع المادى ، إذ الواقع هو أن هذه الاعتبارات لا تعدو أن تكون المشكلات الخاصة التى تتعلق بالفن التطبيقى ، فلن يحسب لها حساب الفن على النحو الذى نفهمه من هذه الكلمة ، ولا هى أن يُكَيِّف النقش أو الأصوات أو الرخام تكييفاً ينطبق بمعنى معين .. إنه لن يكون فناناً إلا عند النقطة التى تتخطى هذه المشاكل ، بحيث لا تبدو أمامه من نوع المشكلات إطلاقاً وإنما تكون أداة طيِّعة تسخر فى خدمة خياله .

والنقطة التى يبتدئ عندها إنتاجه الفنى ، هى النقطة التى يستطيع عندها هذا الإنتاج أن يقحم نفسه فى نسيج تصويره الذى لا يعتمد على العقل ، تصويره الذى يعتمد على إحساسه المباشر وحياته الوجدانية بما خضعت له من تطور ، — تطور عقلى وإن يكن لاشعورياً — جاء عن طريق الذاكرة والإدراك الحسى . إن المشكلة التى تواجهه الآن هى ترجمة هذا الإحساس الجديد إلى لون من ألوان الإنتاج الفنى . تفصيل ذلك أنه الآن بصدد إحساس جديد بمعزل عن نسيج أحاسيسه الأخرى ، لما يتميز به من أهمية أو حرارة . . ولأن هذا الإحساس قد أعوزه التعبير عن نفسه ، أو لم يستطع التعبير عن مغزاه ، أمر بات يثقل كاهل عقلية هذا الفنان ، بل يتحداه أن يجد الطريق للإفصاح عن هذا المغزى (أو هذه العاطفة القوية) ، والجهد الذى يبذله فى إخراج هذا الإنتاج الفنى ، إن هو إلا استجابته لهذا التحدى . . لذلك نجد أن الفنان بهذا المعنى يكون على بينة من العمل الذى يقدم عليه ، والعمل الذى يحاول أن يعمله . . والمقياس الذى يقيس به جودة إنتاجه ، هو أن هذا الإنتاج متى اكتمل ، لا بد أن يكون هو التعبير القوى الصحيح عن الإحساس الذى حاول تصويره والصفة الخاصة التى يتصف بها الفنان وحده ، هى عجزه عن التكييف الدقيق للمشكلة التى يحاول حلها ولو أنه استطاع تكييفها ، لاستطاع التعبير عنها ، وإذن لخرج هذا الإنتاج الفنى إلى حيز الوجود : ولكن بالرغم

من أنه لا يستطيع تكييف المشكلة أو تحديدها ، قبل البدء فى العمل نفسه ، إلا أنه على بيّنة من أن هناك مشكلة ، ثم هو على بيّنة من طبيعة هذه المشكلة بالتحديد ، وإن كان لا يفطن إلى طابعها العقلى إلا بعد إنجاز العمل فعلا ».

ويبدو فى الحقيقة أن هذا هو الطابع الخاص الذى يتميز به الفن بما يتسم به من أهمية خاصة فى حياة الفكر .. إنه يحدد مرحلة معينة فى هذه الحياة ، عندما يحدث التحول من تفكير لا يعتمد على العقل ، إلى آخر يعتمد على العقل . ولذلك نجد أن هناك تاريخاً للفن ، ولكن لا يوجد تاريخ للمشكلات الفنية ، أسوة بتاريخ المشكلات العلمية أو الفلسفية ليس هناك غير تاريخ الجهود التى أسفر عنها الفن .

وكذلك هناك تاريخ للدين ، فمثل الدين كمثل الفن أو الفلسفة تماماً ، من حيث إنه « دالة » للتفكير الذى يقوم على العقل . والذى يحدث فى ظل الدين ، هو أن يرى الإنسان فى نفسه كائناً يتسم بالتفكير والنشاط ، وتلك فكرة تقابلها فكرة أخرى عن الله — فكرة تسمو بالتفكير والعمل والمعرفة والقوة إلى مستوى اللانهاية . ومهمة التفكير الدينى والفرائض الدينية (لأن الدين يجمع بين النشاط النظرى والعمل فى لون واحد) تنصرف إلى إيجاد العلاقة بين هاتين الفكرتين المتناقضتين — فكرتى عن نفسى كمخلوق محدود الأفق والنشاط والتفكير ، وفكرة عن الله الذى لا حدود لقدرته إطلاقاً ؛ والمشكلة التى أرهقت العقلية الدينية ، هى عدم وجود علاقة محدودة بين الاثنين ، أو هى مجرد اختلاف الفكرتين . والكشف عن علاقة بينهما ، يكون بمثابة الكشف عن تفكيرى على أنه متصل بتفكير الله ، وبتفكير الله على أنه متصل بتفكيرى — هذا بالإضافة إلى ظاهرة أخرى لا تنفصل عن هذا الكشف هى أداء فريضة معينة من جانبى تصل بينى وبين الله ، وآى من آيات الله تصل بينه وبينى . فإذا تصورت الدين بمعزل عن حدود التفكير العقلى ، كأن يكون فى مرتبة أقل من هذه الحدود ، أو أسمى منها

أخطأت خطأ كثيراً ، لأنك تكون بذلك قد أسأت فهم طبيعة الدين أو طبيعة التفكير العقلي . . ستكون أقرب إلى الصواب إذا قلت إن حياة الفكر ، تجد في نطاق الدين أعمق صورة من صور نشاطها ، وإن المشاكل الخاصة التي تتعلق بالحياة النظرية والعملية تتبلور كلها في أشكالها الخاصة بها عن طريق الفصل بينها وبين ضروب الوعي الديني ، ثم هي تحتفظ بحيويتها طالما احتفظت بالصلة بينها وبين هذا الوعي الديني ، وبالصلة بين بعضها البعض في كنف هذا الوعي .

٦ – التاريخ والحرية

قلت إننا ندرس التاريخ ابتغاء الوصول إلى معرفة الإنسان بذاته ، وفي سياق إيضاحي لهذه القضية ، سأحاول أن أثبت كيف أن اكتشافنا للتاريخ وحده ، هو الذي جعلنا على بينة من أن النشاط الإنساني وليد الإرادة الحرة .

وحين كنت بصدد العرض التاريخي لفكرة التاريخ ، حاولت أن أبيّن أن التاريخ استطاع في آخر الأمر ، أن يفلت من تبعيته للعلوم الطبيعية . ومع ذلك فاختفاء التاريخ الذي يخضع لفلسفة العلوم الطبيعية ، لا بد أن يتضمن نتيجة أخرى ، هي أن النشاط الذي يبذله الإنسان مبتغيا من ورائه بناء صرح عالمه التاريخي الدائم التغير ، نشاط يصدر عن الإرادة الحرة ، فلا توجد هناك قوى غير هذا النشاط تتحكم هذا العالم ، أو تغير من معالمه ، أو تضطره لأن يسير في هذا الاتجاه أو ذاك ، أو يرسم عالمه على أسس معينة بدلا من أخرى .

ولكن ليس معنى هذا ، أن تصرفات الإنسان تصدر على الدوام عن إرادة حرة ، بحيث يمضي وشأنه في كل ما يريد أن يفعل . الواقع أن الناس جميعاً في أوقات معينة من حياتهم ، يتصرفون عن حرية مطلقة فيفعلون

ما يحلو لهم ، كأن يأكلوا متى جاعوا أو يناموا متى شعروا بالتعب ، ولكن ليست لهذا علاقة بالمشكلة التى أشرت إليها ، إذ الواقع هو أن الأكل والنوم من ألوان النشاط الحيوانى التى يبعث عليها أو يفرضها فرضاً الإشباع المادى . وليس من اختصاص التاريخ أن يعرض للشهوات الحيوانية ، سيان فى ذلك التى تشبع منها والتى يعوزها الإشباع ، إذ يستوى من وجهة نظر المؤرخ ألا يتوفر الطعام فى منزل رجل فقير ، ولو أن هذا قد يهمه ، أو ينبغى أن يهمه بوصفه رجلا له وجدانه الآدمى ، ولو أنه كمؤرخ أيضاً قد يكون شديد الاهتمام بالأساليب التى دأب الناس على استخدامها تحقيقاً لهذه الأوضاع حتى يحتفظوا لأنفسهم بالثراء ، وللذين يتقاضون أجوراً منهم بالفقر . وبمثل ذلك قد يكون اهتمامه بالعمل الذى قد ينساق إليه الرجل الفقير ، لا بتأثير الجوع الذى أضنى أولاده ، لا بالظاهرة الفسيولوجية وهى البطون الخاوية والأطراف الذابلة الجافة ، ولكن بتأثير تفكيره فى هذه الظاهرة .

كذلك لا يعنى أن الإنسان حرٌّ فى أن يفعل ما يختار ، أى أن الناس فى نطاق التاريخ بالذات ، بمعزل عن عناصر الإشباع المادى ، أحرارٌ فى تصميم أفعالهم على النحو الذى يرتضونه ، وفى تنفيذ ما يضعون من خطط لتنفيذ ما يعتزمون ، بحيث يفعل كل إنسان ما اعتزم المضى فيه من عمل ، متحملا كافة المسئولية عما يعمل ، بوصفه سيد نفسه بكل ما تتيح هذه العبارة من معان . كل هذا خطأ وشطط وإسراف ، وأبيات الشعر التى يسوقها الشاعر « هنلى » ، لا تفعل شيئاً أكثر من تصوير خيال طفل مريض ، اكتشف أنه يستطيع أن يوقف نجمه من أجل القمر ، متى استطاع أن يقنع نفسه أنه قد حصل عليه . . ترى الرجل السليم على بينة من أن الفراغ الذى يبدو أمامه ، والذى يعتزم أن يملأه بألوان من النشاط ، يبتدئ الآن بوضع الخطط الكفيلة بتنفيذها ، سيبدو أبعد ما يكون من الفراغ ، عند اللحظة

التى يبتدئ فيها أن ينزل بقدميه إلى هذا المضمار ، سيجد أنه قد ازدحم بأناس آخرين ، لكل نشاطه الخاص به ، حتى لقد يبدو الآن أنه ليس من قبيل الفراغ الذى توهمه ، ذلك أنه يفيض بألوان مختلفة من النشاط كالموج المتلاطم توشك أن تتبلور ، فليس هناك من مجال لنشاطه هو ، إلا أن يستطيع تصميم هذا النشاط بشكل يصل بين خطوطه وخطوط غيره من نشاط الآخرين ؛

إن ألوان النشاط العقلى التى يتعين على المؤرخين دراستها . لا يمكن أن تخلو من ضرورة تفرض نفسها — تلك هى ضرورة مواجهة حقائق الموقف الذى يتناوله التفكير ، وكلما كان هذا التفكير أو النشاط من النوع العقلى المستنير . اشتد خضوعه لهذه الضرورة التى تلزمه بمواجهة الحقائق . . إنك لو أردت أن تلتزم حدود العقل كان لا بد لك من التفكير . والإنسان الذى يعتزم العمل ، يجد أن الشيء الخليق بالتفكير فيه ، هو الموقف الذى يوجد فيه ، وفيما يختص بهذا الموقف لن يجد نفسه حراً إطلاقاً . . تفصيل ذلك أن الموقف قد تَكَيَّفَ على هذه الصورة ، فلا يملك هو أو إنسان غيره تغيير بحال من الأحوال . . لأن الموقف ، بالرغم من أنه يقوم كله على أفكار يساهم فيها هو وغيره ، لا يمكن أن يتغير تبعاً لتغير يطرأ على تفكيره هو أو غيره . فإن صح القول بأن الأفكار تتغير — وهو الأمر الذى يحدث — فمعنى ذلك أن موقفاً جديداً قد جاء بمضى الزمن . . أما عن الرجل الذى يعتزم المضى فى العمل ، أو يوشك البدء فيه ، فالموقف سيده فى هذه الحالة ، بل هو مصدر الإيحاء وصاحب السيطرة المطلقة عليه . وسواء أسفرت جهوده عن نجاح أو إخفاق فهذا يتوقف على قدرته على فهم الموقف والإحاطة به . . فإذا كان هذا من نوع الرجل العاقل فلن يقدم حتى على المحاولة الأولى نحو وضع أبسط الخطط وأقلها قيمة ، من دون أن يتلقى الوحى من هذا الموقف ويبذل قصارى جهده للكشف عن حقيقته وخباياه ، فإذا أهمل الموقف تشبث به الموقف

ولن يفرط فيه ، لأنه ليس أحـــداً من هؤلاء الآلهة الذين يتسامحون في الإهانة .

فالحرية التي تمارسها في كتابة التاريخ ، قوامها أن هذه الضرورة مفروضة على نشاط العقلية الإنسانية من قبل هذه العقلية نفسها ، لا سلطان آخر خارج عنها . تفصيل ذلك أن الموقف وسيد الموقف وما يكتنفه من إيحاء ، وما يهيمن عليه من قوة ، إن هو إلا موقف من ابتكار هذه العقلية نفسها . . وأنا حين أقول هذا ، لا أقصد أن الموقف الذي يواجهه إنسان ما ، لم يخرج إلى حيز الوجود إلا نتيجة لنشاط عقلي قام به آخرون — نشاط لا يختلف من حيث النوع عن ذلك النشاط الذي مارسه من جاء بعدهم ، فانساق إلى هذا الموقف نفسه ، فتدبره ، بقدر ما أوتي من علم ، ولأن العقلية الإنسانية هي العقلية الإنسانية لا تغيير فيها ولا تبديل ، مهما يكن اسم الإنسان الذي تنشط فيه هذه العقلية ، فإن المؤرخ يستطيع أن يتجاهل هذه الفوارق الشخصية ، وأن ينتهي إلى أن العقلية الإنسانية قد خلقت الموقف الذي انساقت إلى مواجهته . . وإنما أقصد شيئاً يختلف عن هذا كل الاختلاف . . إن التاريخ بكل فروعه إن هو إلا تاريخ الفكر ، وحين يقول المؤرخ ، إن إنساناً ما يواجه موقفاً معيناً ، فذلك قول لا يختلف في شيء عن القول ، بأنه يعتقد في نفسه أنه يواجه نفس الموقف . . إن الحقائق المادية التي يكتنف الموقف الذي يجد نفسه مضطراً لمواجهته ، هي نفس الحقائق المادية التي تكتنف طريقته في تصوير الموقف .

ولو قيل بأن السبب الذي يجعل من العسير على إنسان أن يعبر الجبال ، هو خوفه من الشياطين التي تسكن هذه الجبال ، فمن الحماقة أن يعمد المؤرخ ، وهو يحدثه عن عقلية متوارثة عبر أجيال خلت — إلى القول « بأن هذا من قبيل الخرافات ، لا محل للقول بوجود شياطين إطلاقاً . . عليك أن تواجه الحقائق وتدرك ألا خطورة في الجبال غير الصخور والمياه والثلج ،

ربما كانت هناك ذئاب ، وربما اصطدم عابر الجبال بأناس شريرين ، ولكن لا توجد شياطين » .

سيقول المؤرخ إن هذه هي الحقائق ، لأن هذه هي الطريق أو الأسلوب الذي تعود التفكير به ، ولكن الذي يخاف الشيطان ، يقول إن وجود الشياطين حقيقة . . لأن هذه هي الطريقة التي تعلم أن يفكر بها . سيقول المؤرخ إنها طريقة خاطئة ، ولكن الطرق الخاطئة في التفكير حقائق تاريخية ، مثلها في ذلك كمثل الطرق السديدة سواء بسواء ، ولا هي بأقل منها من حيث تكييف الموقف (وهو موقف قوامه التفكير دائماً) ، الذي يوجد فيه من يساهم في هذه الطرق . . إن الصعوبة التي تكتنف هذا الوضع ، هي أن الرجل لا يستطيع التفكير في موقفه على غير هذا الأساس . إن فكرة وجود جبال مسكونة بالشياطين تستأثر بتفكير الرجل الذي يعبر هذه الجبال ، وهي فكرة مردها إلى أنه يؤمن بوجود الشياطين . . لا شك في أن هذا التفكير خرافي بحت ، ولكن هذه الخرافة حقيقة ، وهي موطن الحرج أو الخطورة في الموقف الذي نعرض لدراسته . والرجل الذي يقع تحت هذا التفكير حين يحاول عبور الجبال ، لا يتأثر فقط بخطء آبائه الذين علموه الاعتقاد في الشياطين ، إن صح أن هذه خطيئة ، ولكنه في نفس الوقت يدفع ثمناً لتسليمه بهذا الاعتقاد ، ثمناً لمساهمته في هذه الخطيئة . فإذا اعتقد المؤرخ الحديث ، أن الجبال غير مسكونة بالشياطين ، فما ذلك أيضاً إلا اعتقاد قبله بنفس الطريقة وبلا أدنى فارق بين الحالتين .

واكتشافه أن هؤلاء الرجال الذين يعرض لدراسة أفعالهم ، أحرار في هذا المعنى ، هو اكتشاف يصل إليه كل مؤرخ ، متى استطاع إخضاع موضوع دراسته لأسلوب البحث العلمي الصحيح ، وحين يحدث هذا يكتشف المؤرخ حريته ، ومعنى ذلك أنه يكتشف ما يتميز به التفكير التاريخي من طابع مستقل ، ومقدرة هذا التفكير على حل مشكلاته بنفسه ، وتبعاً لمنهاج بحثه

الخاص . سيتبين كيف أنه ليس من الضرورى ، بل إنه لمن المستحيل عليه كمؤرخ ، أن يلتمس حلاً لمشكلاته فى نطاق العلوم الطبيعية ومناهج بحثها . سيكتشف أنه فى حدود اختصاصه كمؤرخ ، يستطيع بل يجب عليه أن يحل هذه المشكلات لنفسه ، وفى نفس الوقت الذى يكتشف فيه حريته كمؤرخ ، سيكتشف حرية الإرادة الإنسانية ، بوصفها قوة فى أحداث التاريخ : ذلك أن الفكر التاريخى ، الذى يتعلق بالنشاط العقلى ، لا يخضع لسيطرة العلوم الطبيعية ، والنشاط العقلى لا يخضع لسيطرة الطبيعة .

وقد يعبر عن الصلة الوثيقة بين هذين الكشفين ، بقولنا إنهما نفس الشىء رغم اختلاف التعبير : قد يقال بأن وصف النشاط العقلى لقوة فعالة فى الأحداث التاريخية ، بقولنا إن هذه القوة تصدر عن إرادة حرة ، إن هو إلا طريقة ملتوية للتعبير عن أن التاريخ علم مستقل ، أو قد يقال بأن وصفنا للتاريخ بأنه علم مستقل ، هو طريقة ملتوية للقول بأن التاريخ هو العلم الذى يعرض لدراسة النشاط الذى تصدر عن الإرادة الحرة . وأنا عن نفسى أرحب بأى من هذين القولين ، لما فيه من دلالة على أن القائل به ، قد استطاع أن يتعمق فى طبيعة التاريخ إلى الحد الذى جعله يكتشف أن (١) الفكر التاريخى لا يخضع لسيطرة العلوم الطبيعية وأنه علم مستقل (٢) وأن الأفعال التى تصدر عن العقل ، لا تخضع لسيطرة الطبيعة ، بل فى مقدورها أن تشيد صرح شئونها الإنسانية أو جهودها الجبارة Res Gestae بأمر منها ، وتبعا لأساليبها الخاصة (٣) وأن ثمة صلة وثيقة بين هاتين القضيتين المنطقيتين :

ولكنى فى الوقت نفسه أجد فى أية عبارة من العبارتين ما يحمل على القول بأن قائلها لم يستطع (أو لسبب بعيد أراد أن يقول إنه عاجز) ، عن التفرقة بين ما يقوله الشخص وبين الفكرة المتضمنة فيما قال ، ومعنى ذلك عجزه عن التفرقة بين نظرية اللغة أو علم الجمال وبين نظرية الفكر أو المنطق ، ومن ثم التزم ولو بصفة مؤقتة أن يتقيد بمنطق الألفاظ ، وهو منطق يخلط

بين الصلة المنطقية التى تربط بين فكرتين ، تتضمن كل واحدة منهما الأخرى ، وبين الصلة اللغوية التى تربط بين مجموعتين من الكلمات « هما تعبير عن شىء واحد » .

كذلك أجد أن ما بذل من محاولة ، قصد بها تلافى مشكلات منطقية واستبدالها بمشكلات لغوية ، لم تستند إلى أى تقدير سديد لطبيعة اللغة ، إذ الواقع هو أنى يجب أن أتبين أنه إزاء تعبيرين لغويين مترادفين ، كان يفترض أن أحدهما هو التعبير الصحيح الدقيق « عن الشىء الذى يشير إليه » ، فى حين أن الثانى يشير إلى هذا الشىء لسبب واحد ضعيف فقط ، هو أن الشخص الذى استعمله قصد به هذا الشىء . الواقع أننا لا نستطيع أن نقطع بشىء من هذا كله ، وبدلاً من قبول هذه الأخطاء أو التسليم بها ، أفضل أن أترك الموضـــوع عند النقطة التى وقفت عندها . سأقول إن هاتين العبارتين (العبارة التى تذهب إلى أن التاريخ علم مستقل ، والعبارة التى تقول بأن النشاط العقلى يصدر عن إرادة حرة بالمعنى الذى وصفته) ليستا من قبيل التراكيب اللفظية المترادفة ، ولكنها تعبير عن مكتشفات لا محل للقول بواحد منهما بدون الآخر ، كذلك أتبين ما يتبع هذا من أن المناقشة التى تتعلق بحرية الإرادة التى احتدمت فى القرن السابع عشر ، كانت ذات صلة وثيقة بظاهرة أخرى ، هى أن القرن السابع عشر ، كان هو الفترة التى بدا للناس فيها ، أن التاريخ الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات بالأسلوب المبسط الذى اصطلح عليه وقتئذ ، لا يمكن أن يبعث على الاقتناع . كذلك فطن المؤرخون لأول مرة إلى أن أبحاثهم فى حاجة إلى التنظيم ، أو أن الدراسات التاريخية يجب أن تحذو حذو دراسة الطبيعة ، وترتقى بنفسها إلى مرتبة الدراسات العلمية : ذلك أن الرغبة فى تكييف الأعمال الإنسانية على أنها صادرة عن إرادة حرة ، كانت مرتبطة برغبة أخرى هى تحقيق استقلال الدراسة التاريخية بوصفها دراسة الأفعال الإنسانية .

ولكن لن أقف عند هذا الحد ، لأنى أريد أن أبين ما أجده بصدد العبارتين اللتين أعرض لدراستهما ، من أن واحدة منهما لا بد أن تكون سابقة للأخرى : إن مناهج البحث التاريخى هى وحدها التى تمكننا من الكشف عن شىء يتصل بموضوعات الدراسة التاريخية . لا يوجد من يقول إنه أكثر علما من المؤرخين ببعض الأحداث التى حدثت فى الماضى ؛ والتى يدعى المؤرخون أنهم على علم بها ، وإنه لعلى علم بهذا إلى الحد الذى يمكنه من أن يقنع نفسه ويقنع الآخرين ، أن هذا الادعاء من جانب المؤرخين باطل . يتبع هذا أن دراستنا لتاريخ ينبغى أن تستند فى أول الأمر إلى أسلوب البحث العلمى السديد ، ومعنى ذلك أن الأسلوب العلمى المستقل من قبل أن نتبين حقيقة ما نقول عن حرية النشاط الإنسانى .

وقد يبدو هذا على شىء من التناقض مع الحقائق . سيقال إن عدداً كبيراً من الناس على بينة من أن النشاط الإنسانى من فعل الإرادة الحرة ، من قبل أن يحدث هذا الانقلاب الذى ارتفع بالتاريخ إلى مرتبة البحث العلمى الصحيح بفترة طويلة . وعندى على هذا الاعتراض إجابتان لا تستبعد الواحدة منهما الأخرى ، ولكن إجابة منهما سطحية نسبياً ، فى حين أن الأخرى أرجو أن تكون إلى حد ما أعمق منها .

١ — ربما كان هؤلاء الناس على وعى بالحرية الإنسانية ، ولكن هل أدركوا حقيقة هذه الحرية ؟ أو هل كان هـــذا الوعى من جانبهم معرفة تستحق أن نطلق عليها المعرفة العلمية ؟ لا يمكن أن يقال هذا قطعاً ، إذ لو صح هذا ، لما اقتنعوا بها فحسب ، بل وعرفوها بطريقة منظمة ، ولما كان هناك محل للنقاش حولها . لأن الذين اقتنعوا بها لا بد أن يكونوا قد فهموا الأسس التى استند إليها اقتناعهم هذا ، وفى مقدورهم تبيانها بشكل مقنع .

٢ — وحتى لو سلمنا بأن الثورة التى جعلت التاريخ علما ، لم يمض عليها

أكثر من نصف قرن ، لا يجب علينا أن نخدع بكلمة « ثورة » : تفصيل ذلك أن الناس قبل الثورة التي أحدثها « بيكون » و « ديكارت » في العلوم الطبيعية — وهي الثورة التي فَصَّلَتْ تلك الأسس التي يقوم عليها منهاج البحث في هذه العلوم — كانوا قد دأبوا في مختلف البلاد على استخدام نفس هذه المناهج في درجات متفاوتة تكثر أحياناً وتقل أخرى . وكان من نتيجة إنتاجهم في هذا المضمار أن أصبحت هذه المناهج — على حد الحكم الصادق الذي أصدره « باكون » و « ديكارت » — في متناول العقليات العادية . فإذا قيل بأن مناهج البحث في التاريخ قد خضعت لتغيير كبير في نصف القرن الأخير ، فهذا هو نفس المعنى المقصود . . لم يكن المقصود إذن أن الفترة التي سبقت هذا التاريخ خلت من أمثلة على التاريخ العلمي ، وإنما كان المقصود هو أن التاريخ العلمي — الذي كان ظاهرة نادرة في هذه الفترة ، ولم يظهر إلا في إنتاج عباقرة معدودين ، وحتى في إنتاج هؤلاء ، كان نتاج لحظات من الإلهام ، أكثر منه دراسة علمية نظامية — قد أصبح الآن في متناول الجميع ، وأصبح الإنتاج الذي نطلبه من كل فرد يعرض لكتابة التاريخ إطلاقاً ، والذي يفهم جميع الناس حتى غير المتعلمين أنه وسيلة كسب العيش ، للذين يكتبون القصص البوليسية ، والذين يلتزمون في عرضهم لموضوع هذه القصص منهاج البحث التاريخي . ولعل أقل ما يقال بصدد الطريقة الخاطفة المضطربة ، التي كشفت عن صدق الاعتقاد في حرية الإرادة الإنسانية في القرن السابع عشر ، هو أنها جاءت نتيجة لهذا الفهم الخاطف المضطرب لمنهاج التاريخ العلمي .

٧ – التقدم الذى استحدثه التفكير التاريخى

كلمة « تقدم » على النحو الذى استعملت به فى القرن التاسع عشر ، فى الوقت الذى شاع فيه استعمالها ، تضمنت شيئين تجب التفرقة بينهما : التقدم فى التاريخ ، والتقدم فى الطبيعة . . وللتعبير عن التقدم فى الطبيعة ، كانت كلمة « تطور (Evolution) قد شاع استعمالها إلى الحد الذى يبرر تحديدها بهذا المعنى ، ولكن لا نخلط بين الاثنين ، سأقصر استعمال كلمة « تطور » على هذا المعنى نفسه ، وأستعمل كلمة « تقدم تاريخى » للإشارة إلى المعنى الآخر .

تستعمل كلمة « تطور » فى وصف العمليات الطبيعية ، متى انصرف التفكير إلى أن هذه العمليات تستحدث كائنات جديدة ، ذات أشكال محدودة فى عالم الطبيعة . . وهذا التكييف الذى يضفى على الطبيعة كلمة « تطور » ، لا يجوز الخلط بينه وبين الطبيعة على أنها عملية (process) ، فإذا سلمنا بالفكرة الأخيرة ، أمكن القول بنظريتين عن العمليات الطبيعية : أولاهما أن الحوادث الطبيعية تعيد نفسها فى صورها المحددة ، فتحتفظ هذه الأشكال المحددة بكيانها رغم اختلاف الأمثلة الجزئية أو الفردية التى تبدو فيها ، ومعنى ذلك ما يطبع « سياق الأشكال الطبيعية من تناسق » و « أن المستقبل يشبه الماضى » ، أو أن هذه الأشكال المحددة نفسها تخضع لتغيير ، فتأتى إلى حيز الوجود أشكال جديدة ، نتيجة للتغيير الذى طرأ على الأشكال القديمة . والفكرة الثانية هى المقصودة من كلمة « التطور » .

ونجد فى معنى من المعانى أن لا فرق بين قولنا أن العملية الطبيعية « تطورية » وقولنا أنها « تقدمية » . . إذ لو صدق أن إحدى الأشكال الطبيعية المحددة ، ما كانت لتخرج إلى حيز الوجود ، لولا أنها صورة معدّلة لصورة كانت سابقة لها فى عالم الكائنات فعلا ، لاستتبع هذا القول ، أن وجود أى شىء

قائم فى عالم الموجودات ، تسليم بوجود شيء آخر سابق له : هو الأصل لهذه الصورة المعدلة وهكذا . . فلو أن صورة معينة ولتكن « ب » هى تعديل لصورة أخرى سابقة لها هى « ا » . و « حـ » صورة معدلة للصورة « ب » ، « د » صورة معدلة للصورة « حـ » ، لكان معنى ذلك أن الصور (أ ، ب ، حـ ، د) ما كانت لتخرج إلى حيز الوجود إلا فى هذا السياق المتتابع — وهذا السياق « تقدمى » ، بمعنى أن سلسلة من الأشكال التى ما كانت لتحقق بغير هذا الترتيب . ولكن هذا القول لا يتضمن بالطبع أية إشارة إلى السبب فى وجود هذه الصور المعدلة ، أو أية إشارة إلى حجمها من حيث الضخامة والضآلة . . يتضح من استعمال كلمة تقدم فى هذا المعنى ، أن كلمة « تقدمى » تشير هنا إلى السياق المنتظم فقط : أو الترتيب الذى ينتظم الصور المتعاقبة .

ولكن « التقدم » فى الطبيعة أو التطور طالما قصد به معنى أبعد من هذا . وتقصد به النظرية التى تذهب إلى أن كل صورة جديدة ، ليست تعديلا لسابقتها (أو تغيراً يطرأ على كيان الصورة السابقة) فحسب ، وإنما هى تحسين طرأ على هذه الصورة الأولى . . فإذا ما أقحمنا فكرة التحسين هنا انصرفت الفكرة إلى مقياس للتقدير أو التقويم ، وهى فكرة يتضح مدلولها فى سياق الكلام عن تربية أشكال جديدة فى الحيوانات المستأنسة أو النباتات ، حيث تبدو مفهومة كل الفهم — حيث تكون القيمة المتضمنة هى النفع المادى لهذا النوع الجديد وخدمته الأغراض الإنسانية : ولكن لا يوجد من يفترض أن التطور الطبيعى قصد به خدمة هذه الأغراض المادية ، وإذن إن يكون هذا هو المقياس المتضمن ، فما هو إذن ؟

لقد اعتقد الفيلسوف « كانت » أن هناك قيمة واحدة فقط لا يمكن أن تتعدد : وهى قيمة مستقلة عن خدمة الأغراض الإنسانية ، تلك هى القيمة الأخلاقية للإرادة الخيِّرة (The good Will) . وكل ما عدا هذه من ألوان الخير كانت على حد قوله ، تستهدف خدمة الأغراض المادية للإنسان ، ولكن

الخير الأخلاقى لا يشتق قيمته من غرض مادى مفروض ، وعلى هذا الأساس يكون الخير بمعناه الأخلاقى — على حد تعبيره — هدفاً فى نفسه ولذاته ، ونجد قياساً إلى هذه النظرية ، أن العملية التطورية كانت « تقدمية » حقيقة ، لأنها عبر سلسلة متصلة محدودة من الأشكال ، قد انتهت إلى خلق الإنسان بوصفه مخلوقاً يسيغ فكرة الخير .

فإذا رُفضت هذه النظرية ، كان من المشكوك فيه أن نعثر على أى مقياس للقيم نستطيع استناداً إليه ، أن نقول إن التطور يحتمل معنى «التقدم» ، إلا إذا قصد بهذه الكلمة الأخيرة معنى السياق المتتالى . . وليس مرد ذلك إلى أن فكرة « القيم » لا محل لها فى تقديرنا للطبيعة ، إذ الواقع هو أنه من الصعب التفكير فى أى كائن حى لا يستهدف من وراء صراعه الإبقاء على كيانه ، وهو مجهود يتضمن — على الأقل بالنسبة له — أن حياته ليست مجرد ظاهرة مادية ، ولكنها شىء يحتفظ بقيمته ، ولكن مرد ذلك إلى أن جميع القيم نسبية . . إن حفرية أقدم الطيور ، قد تكون فى الواقع السلالة الأولى للطير ، ولكن على أى الأسس نستطيع أن نقول إن الطير صورة أبدع خلقاً أو تكويناً من الحفرية ؟ ليس الطير حفرية من نوع أحسن ، ولكنه نوع يختلف عن الحفرية قد اشتق منها ، وكل نوع من النوعين يحاول أن يستكمل مقوماته .

ولكن النظرية التى تذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية ، هى أنبل ما تمخضت عنه العملية التطورية ، كانت من غير شك هى الفكرة الكامنة وراء إيمان القرن التاسع عشر بفكرة التقدم التاريخى ، استناداً إلى قانون الطبيعة — وهى فكرة اعتمدت الواقع على افتراضين أو على مجموعتين من الافتراضات ، أولها أن البشرية تحمل فى معناها أو هى فى جوهرها أسمى القيم ، بمعنى ذلك أن عملية الطبيعة فى مراحل تطورها ، تحمل معنى التقدم طالما استطردت فى سياق منتظم انتهى إلى خلق الإنسان . . يتبع هذا ، أن الإنسان ما دام على نحو ما يبدو ، ولم يتحكم فى العملية التطورية التى أتت به إلى حيز الوجود ،

فلا بد أن الطبيعة تحمل فى طياتها طاقة كامنة تحفزها إلى تحقيق القيمة السامية ، وبتعبير آخر نجد «أن التقدم قانون من القوانين الطبيعية» ؛ وثانيهما هو ذلك الافتراض القائل بأن الإنسان بوصفه ابن الطبيعة ، يخضع للقانون الطبيعى ، وأن القوانين التى تنظم العملية التاريخية ، هى نفس قوانين التطور ، وأن العملية التاريخية إذن من نوع العملية الطبيعية . يتبع هذا أن تاريخ البشرية ، لابد أنه كان يخضع لقانون حتمى ، هو قانون التقدم ، وبتعبير آخر نجد أن الأشكال الجديدة المحددة التى تبلور فيها التنظيم الاجتماعى من فن وعلم وغيره ، وهى الأشكال التى تمخض عنها تاريخ البشرية ، لابد أن يكون كل شكل منها صورة أدق صنعاً أو أقيم إنتاجاً من سالفه .

ويمكن أن تتعرض فكرة «قانون التقدم» للنقد عن طريق إنكار أحد هذين الافتراضين : قد تستطيع أن تنكر على سبيل المثال ، أن البشرية تستهدف مثلا . قد يقال إن الإنسان بفضل ما رزق من عقلية ، أصبح أكثر الحيوانات قدرة على الشر وأعمال الهدم ، وأن هذه «العقلية» كانت خطأ ارتكبته الطبيعة أو لوناً من ألوان مراحلها القاسى ، أكثر منها مثلا على خلق أبدعت تصويره وإحكامه فكان آية من آياتها ، وأن أخلاقه (على النحو المقول الآن) قد تكون ضرباً من ضروب التدبير العقلى ، أو الفلسفة التى ابتدعها يخفى بها عن نفسه هذه الوحشية البدائية التى تطبع تصرفاته : ونجد قياساً إلى وجهة النظر هذه ، أن العملية الطبيعية التى انتهت إلى وجود الإنسان ، لن تكون من قبيل التقدم . بل قد نذهب إلى أبعد من هذا فنقول — لو أن فكرة عملية تاريخية ، بوصفها مجرد امتداد للعملية الطبيعية قد انتفت ، وهو الأمر الذى ينبغى أن تقره أية نظرية سديدة للتاريخ ، لاستتبع هذا عدم وجود قانون طبيعى ، وبمعنى آخر عدم وجود قانون حتمى ينتظم التقدم فى مراحل التاريخ . من أجل ذلك نجد أن التساؤل عما إذا كان التغيير التاريخى فى أية مرحلة معينة ، يجب أن يعتبر من قبيل التقدم

أو التحسين ، يجب أن ينصب على حالة معينة لها مقوماتها وملابساتها الخاصة بها ، كتقدير لكل حالة من هذه الحالات على حدة .

وإذن نجد أن فكرة وجود « قانون للتقدم » البشرى ، ينتظم أو يتحكم فى سياق الأحداث التاريخية ، بمعنى أن ألوان النشاط الإنسانى المتعاقبة ، يبدو كل لون منها تحسناً مضطرداً للنوع السالف – ليست أكثر من مجرد ارتباك فكرى جاء نتيجة الجمع غير الطبيعى بين اعتقاد الإنسان فى سموه على الطبيعة ، واعتقاده أنه ليس أكثر من جزء من الطبيعة : فلو صدق أحد الاعتقادين ، لاستتبع هذا كذب الآخر ، ولا يمكن الجمع بين الاثنين لننتهى منهما إلى نتيجة منطقية .

كذلك من العسير الإجابة عن التساؤل ، عما إذا كان ثمة تغيير تاريخى معين يحمل ، أو لا يحمل طابع التقدم ، ما لم تكن على ثقة من أن مثل هذه الأسئلة تنطوى على معنى . . وقبل أن يسأل مثل هذا السؤال ، لا بد أن نتساءل عن المقصود من التقدم التاريخى ، ما دمنا قد فرّقنا بينه وبين التقدم « الطبيعى » وهل كان هذا المعنى المقصود . متى اهتدينا إليه . ينطبق على هذه الحالة المعينة التى نعرض لدراستها . . لأنه قد يكون من قبيل التسرع أن نفترض أن فكرة التقدم التاريخى ، ليست ذات معنى لسبب واحد ، هو أن فكرة التقدم التاريخى بالشكل الذى يمليه قانون الطبيعة مفلسة من المعنى .

فإذا بدا لنا أن نفترض إذن أن عبارة « التقدم التاريخى » ما زالت تحتفظ بمعناها ، حق لنا أن نتساءل عن هذا المعنى . وإذا كانت هذه الفكرة قد اكتسبت شيئاً من الغموض بسبب اقترانها بفكرة التطور ، فإن هذا لا يثبت إفلاسها من المعنى ، بل إن هذا الاقتران على العكس يوحى بأن هذه الفكرة تستند إلى أساس فى الأحداث التاريخية .

ونستطيع على سبيل المحاولة المبدئية لتحديد معناها ، أن نذهب إلى أن

التقدم التاريخي ، هو اسم آخر للنشاط الإنساني نفسه ، بوصف هذا النشاط سلسلة من الجهود المتتابعة ، أى كل جهد منها نتيجة للجهد الذى سبقه . فكل عمل نعرض لدراسة تاريخه ، مهما يكن نوع هذا العمل ، لا بد أن يكون له مكانه من سلسلة متصلة من الأفعال التى ينتهى كل فعل منها إلى « موقف » معين ، تقع تبعة حله على الفعل الذى يليه . فالعمل الذى ينتهى أو يتكامل يخلق مشكلة جديدة . وهذه المشكلة الجديدة ، لا المشكلة القديمة ، التى تعيد سيرتها مرة أخرى ، هى التبعة الجديدة التى يتعين على الجهود الجديدة أن تجد لها حلا : فلو أن إنساناً اكتشف كيف يعد وجبة من وجبات الطعام ، لتعين عليه فى المرة الأخرى التى يشعر فيها بالجوع ، أن يكتشف كيف يحصل على وجبة أخرى . والحصول على هذه الوجبة الأخرى عمل جديد مشتق من العمل الأول ، ذلك أن موقفه يتغير بصفة دائمة ، والعملية الفكرية التى يبتكرها لحل المشكلات التى تنشأ عن هـذا الموقف ، تتغير بصفة دائمة أيضاً .

لا شك أن هذا صحيح ، ولكنه لا يخدم الغرض الذى نحن بصدده ، فالقول بأن كل وجبة تختلف عن الأخرى ، قول يصدق على الكلب بقدر ما يصدق على الإنسان ، وكذلك يصدق إذ نقول بأن النحلة التى تجمع عسل النحل من الأزهار ، تهبط فى كل مرة من المرات على زهرة غير الأولى ، كما يصدق ذلك أيضاً حين نقول بأن الجسم كلما تحرك فى خط مستقيم أو منحن ، أتى عبر نقطة غير النقطة التى مر بها : ولكن هذه العمليات ليست من قبيل العمليات التاريخية ، واقتباسها كأمثلة تلقى ضوءاً على طبيعة العمليات التاريخية ؛ أمر قد يشتم منه العود إلى خطأ قديم تمليه فلسفة العلوم الطبيعية ؛ أضف إلى ذلك أن الظاهرة التى تطبع الموقف الجديد والعمل الجديد ، ليست ظاهرة لها طابعها الجديد المحدد : لأن العمل الجديد قد يكون عملا جديداً من نفس النوع (كأن يكون على سبيل المثال وضع نفس الفخ مرة أخرى فى نفس

المكان) ، وبذلك لن ينصرف مجهودنا هنا حتى إلى دراسة العملية الطبيعية من حيث مظهرها التطورى ، وهو النقطة التى توشك عندها هذه العملية أن تكون وثيقة الصلة بالعملية التاريخية . إن البحث عن وجهة جديدة أمر يحدث حتى فى المجتمع الشديد المحافظة على أوضاعه ، أو المجتمع الذى يكفر بالناحية التقدمية إطلاقاً .

وإذن نجد أن فكرة التقدم التاريخى ، لو قصد بها الإشارة إلى شيء إطلاقاً ، فلن تكون هذه الإشارة إلى مجرد أعمال جديدة أو أفكار أو مواقف خرجت إلى حيز الوجود ، تحمل نفس الطابع الذى تميزت به سالفتها ، وإنما تكون الإشارة إلى أشكال جديدة ، لها طابعها الخاص بها ، ولذا فإن فكرة التقدم التاريخى تفترض وجود مثل هذه الأشكال الجديدة المحددة ، بل ترى فى هذه الأشكال صوراً تمتاز على سالفتها . هب على سبيل المثال أن فرداً أو جماعة كانت تعيش على الأسماك ، فلما أن نضب معينها ، فكرت فى توفير القوت عن طريق استنبات الأرض ، سيكون هذا تغييراً فى موقف له طابعه المعين وما يقترن به من نشاط قد كُيفَ تكييفاً خاصاً أيضاً ، ولكنه لن يكون من قبيل التقدم ، لأن التغيير الذى طرأ لا يتضمن أن الموقف الجديد يمتاز على القديم . ولكن لو أن جماعة كانت تعيش على الأسماك قد استحدثت تغييراً فى طريقة صيد الأسماك أكثر فاعلية وإنتاجاً من الأولى ، بحيث يستطيع الصياد أن يصطاد عشر سمكات فى اليوم ، بدلا من خمس ، ففى ذلك مثل من أمثلة التقدم .

ولكن قياساً إلى أية وجهة من وجهات النظر ، نستطيع أن نقول إن هذا الذى حدث ، يعتبر من قبيل التقدم أو التحسين ؟ هذا سؤال خليق بالنظر والإجابة ، لأن ما يعتبر تحسيناً من وجهة نظر معينة قد يعتبر العكس قياساً إلى وجهة نظر أخرى : فإذا قيل بأن ثمة وجهة نظر ثالثة ، تستطيع أن تصدر حكماً عادلا فى هذا الصراع ، فلا بد من تحديد لمؤهلات هذا القاضى العادل .

فلنعرض فى أول الأمر لماهية هذا التغيير من وجهة نظر الأشخاص الذين يهمهم هذا التغيير ، أى من وجهة نظر الجيل القديم الذى لا زال يستعمل طريقة الصيد القديمة ، فى حين يستعمل الجيل الناشئ الطريقة الجديدة : سيجد الجيل القديم فى هذه الحالة ، أن لا مبرر للتغيير اقتناعاً منه بالطريقة القديمة وصلاحيتها للحياة ، وسيجد أيضاً أن الطريقة القديمة خير من الحديثة ، ثم هو لا يرى هذا استناداً إلى رأى يمليه الطيش أو الحماقة ، ولكن لأن طريقة الحياة التى دأب عليها وقدر قيمتها ، قد نسجت خيوطها حول هذه الطريقة القديمة ، ومن ثم أصبحت وثيقة الصلة بالأوضاع الاجتماعية والدينية التى تُعبّر عن صلتها بأسلوب الحياة على هذه الصورة بشكل عام . إن إنسان الجيل القديم لن يحتاج إلى أكثر من خمس سمكات فى اليوم ، كان يحصل عليها ، وهو لا يحتاج إلى إجازة أو فراغ نصف يوم ، وكل ما يحتاج إليه هو أن يعيش على الأسلوب الذى تعود المعيشة به ، فهو لا يرى فى هذا التغيير إذن أى تقدم وإنما يرى فيه فشلا .

وقد يبدو واضحاً أن الفريق الآخر ، وهو الجيل الناشئ : يرى فى هذا التغيير تقدماً أو تحسيناً . ذلك أنه عدل عن أسلوب الحياة الذى تعود آباؤه ، واختار أسلوباً جديداً لنفسه . وهو ما كان ليفعل هذا (على نحو ما نتصور) من دون مقارنة بين الطريقتين ، جعلته يفضل الطريقة الثانية . ولكن ليس من الضرورى أن يكون الوضع على حد هذا التصوير ، ولا محل للاختيار إلا بالنسبة لشخص يفهم ماهية الشيئين اللذين يقارن بينهما . الحقيقة هى أن الاختيار بين أسلوبين للحياة أمر مستحيل ، ما لم يكن الشخص على بَيِّنة من هذين الأسلوبين ، وهذا لا يعنى أن يرى الإنسان فى أحد هذين الأسلوبين مجرد صورة أو مظهر ، فى حين أنه يمارس الآخر من الوجهة العملية ، أو أنه يمارس أسلوبا واحداً منهما فى الوقت الذى يرى فيه الآخر صورة لم تخرج بعد إلى حيز الواقع . وإنما يعنى الدراية بالأسلوبين بالطريقة الوحيدة التى

تؤدى إلى فهم أساليب الحياة ، ونعنى بها ممارسة أسلوب الحياة فى الواقع ، أو التصوير الوجدانى الذى يستعاض به عن هذه الممارسة من أجل الغرض السابق الذكر . ولكن تجارب الحياة قد أثبتت أن الجيل الذى يرتضى لنفسه لوناً من ألوان الحياة الجديدة ، فى مجتمع طُبعَ على التغيير ، يجد من أشق الأشياء على نفسه أن يشعر بالإشفاق تجاه لون آخر من الحياة ألفه جيل آخر مضى : ذلك أنه يرى فى هذه الحياة السالفة صورة لا يسيغها (أو مشهداً لا معنى له) بل يبدو أنه ينفر من العطف عليها ، تبعاً للون من النشاط الغريزى يحفزه إلى تحرير نفسه من سيطرة الآباء ، واستحداث التغيير الذى ينساق إلى تحقيقه فى غير روية : فأنت لن تجد هنا مقارنة حقيقية بين أسلوب الحياة على نحو ما فصلنا . ومن ثم لا محل للحكم أيهما أفضل ، أو بالتالى لفكرة تقول بأن هذا التغيير من قبيل التقدم .

وهذا هو السبب ، فى أن التغيرات التاريخية التى تطرأ على أسلوب الحياة فى مجتمع ما ، قلما ينظر إليها على أنها اتجاه تقدمى ، حتى من وجهة نظر الجيل الذى استحدث هذه التغييرات . إنه يستحدث هذه التغييرات ، تبعاً لغريزة عمياء تستهدف هدم أوضاع لا تستطيع أن تسيغها بوصفها أوضاعاً سيئة ، لتستبدل بها أخرى حسنة . ولكن التقدم لا يعنى إحلال الحسن محل القبيح ، وإنما يعنى أن نستبدل بالحسن ما هو أحسن منه . فلكى نضفى على « التغيير » صفة التقدم ، يتعين على الشخص الذى استحدثه أن ينظر إلى الأوضاع التى هدمها على أنها أوضاع حسنة ، بمعنى أنها تخدم أغراضاً محدودة ، وهو يستطيع أن يفعل هذا بشرط واحد ، هو أن يكون على علم بحقيقة أسلوب الحياة القديم ، ومعنى ذلك أن تكون لديه المعرفة التاريخية بماضى المجتمع الذى يعيش فيه ، فى الوقت الذى يعيش فيه ، فى حاضره الذى ينسج خيوطه . إذ الحقيقة هى أن المعرفة التاريخية ، إن هى إلا تصوير تجارب الماضى فى عقل من يعيش فى الحاضر ، وبهذا الطريق وحده ،

يتسنى لنفس العقلية أن تربط بين لونى الحياة ، ابتغاء مقارنة منتجة بينهما تبين مزايا أحدهما على الآخر ، وبذلك يستطيع الشخص الذى يختار لوناً من ألوان الحياة ويرفض آخر أن يُحصِي ما اكتسب وما خسر ، وأن يقرر أنه اختار النوع الأفضل . ومجمل القول أن الثائر على الأوضاع ، يستطيع أن يرى فى ثورته ضرباً من ضروب التقدم ، متى كان مؤرخاً فى نفس الوقت أيضاً ، يستطيع رغم ثورته ، أن يتمثل فى تفكيره التاريخى لون الحياة التى ثار عليها .

والآن فلنعرض لدراسة التغيير الذى نحن بصدده ، لا من وجهة نظر الأشخاص الذين يهمهم هذا التغيير — ولكن من وجهة نظر مؤرخ بمعزل عن هذا التغيير . قد يستطيع هذا المؤرخ استناداً إلى وجهة نظر عادل بمعزل عن هذا التغيير ، أن يتوخى جانب النزاعة فيما يصدر من حكم ، يبيّن فيه ما إذا كان هذا التغيير يحمل طابع التقدم . ولكنها مسألة شائكة ، فقد يقع فريسة للخداع ، لو أنه ركز اهتمامه كله فى ناحية واحدة ، هى صيد عشر سمكات فى اليوم ، بدلا من خمس فقط كانت تصطاد قبل ذلك ، واتخذ من هذا مقياساً يحكم به على التقدم : بل يجب عليه أن يحسب حساباً لظروف هذا التغيير والنتائج التى ترتبت عليه . يجب عليه أن يتساءل عما كان من أمر هذا الفائض من السمك أو القائض من الفراغ : يجب عليه أن يتساءل عن قيمة الأوضاع الاجتماعيـــة والدينية التى ضحى بها إبقاء على هذا التغيير : يجب عليه باختصار أن يحدد القيمة النسبية للونين مختلفين من ألوان الحياة بوصفهما صورتين كليتين . والآن لكى يفعل هذا ، يجب أن يكون فى استطاعته أن يتمثل الخواص الجوهرية والقيم التى تتصل بكل لون من هذين اللونين من الحياة تمثيلا وجدانياً لا يتحيز للون دون الآخر : يجب عليه أن يعيد تصويرهما فى عقليته ، بوصفهما موضوعين للمعرفة

التاريخية . وإذن فالذى يؤهله للحكم هنا ، هو أنه لا ينظر إلى موضوعه من وجهة نظر محايدة بمعزل عنه ، ولكنه يتمثل الأوضاع فى الصورة التى يرسمها لنفسه .

وسنرى فيما بعد أن مهمة الحكم على قيمة لون من ألون الحياة فى صورته الكلية الجامعة ، واجب عسير أو مستحيل ، لأنه لايوجد شىء فى صورته الكلية على هذا النحو ، يمكن أن يكون موضوع المعرفة التاريخية . والمجهود الذى تبذله ابتغاء معرفة ما لاقبل لنا بمعرفته ، هو الطريقة المضمونة للانسياق وراء الأوهام . وهذا المجهود الذى نبذله ابتغاء الحكم على فترة تاريخية أو مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية ، وهل تعتبر فى صورتها الكلية تقدماً ملحوظاً بالقياس إلى سالفتها ، مسلك من شأنه أن يصور فى النفس ضروباً من الأهام التى يمكن أن نتبين طابعها بسهولة . هذا الطابع الذى تتميز به ، هو وصف بعض الفترات التاريخية بأنها فترات ازدهار ، أو هى عصور تتميز بالعظمة التاريخية ، وعلى النقيض من ذلك وصف فترات تاريخية أخرى على أنها فترات سيئة ، أو أنها عصور تتميز بالفشل التاريخى أو الفقر . . فالفترات المزدهرة ، يقصد بها تلك الفترات التى سرت إلى أعماقها روح المؤرخ ، بسبب وفرة المستندات التاريخية عنها ، أو لأن عقليته قد استطاعت أن تتمثل أحداث هذه الفترة وتعيش فيها . أما الفترات التاريخية الفقيرة أو السيئة ، فهى التى تعوزها المستندات التاريخية الكافية ، أو التى لم يستطع أن يتمثل فى نفسه أحداثها ، لأسباب مردها إلى تجاربه الخاصة وأوضاع العصر الذى عاش فيه .

وطالما صور التاريخ فى العصر الحديث ، على أنه يتألف من فترات مزدهرة وأخرى فقيرة على هذا النحو السالف ، بما يتبع ذلك من تقسيم الفترات الفقيرة إلى قسمين : فترات بدائية ، وأخرى تتصف بالانهيار ، تبعاً لحدوث هذه الفترات قبل أو بعد فترات الازدهار . وهذه التفرقة بين

فترات بدائية وفترات تتسم بالعظمة التاريخية ثم فترات انهيار ، تقسيم لا يمكن أن يُصدَّق من الوجهة التاريخية إطلاقاً . مثلُ هذه التفرقة تمدنا بشيء كثير من العلم عن المؤرخين الذين يدرسون الحقائق ، ولكنها لا تخبرنا بشيء عن هذه الحقائق التي يعرضون لدراستها . ذلك هو الطابع الذي تتميز به عصور كعصرنا هذا ، حيث يدرس التاريخ دراسة واسعة قوية ، ولكنها تقوم على مزاج من العناصر المختلفة . فكل فترة ، لدينا معرفة حقيقية عنها (وأقصد بالمعرفة الحقيقية هنا القدرة على أن نتمثل تفكيرها ، لا مجرد المعرفة بمخلفاتها) تبدو في محيط الزمن كعصر يتميز بالحيوية — وهي الحيوية التي يضفيها تفكيرنا التاريخي على هذه الفترة حين يسرى إلى أعماقها . ونجد قياساً إلى هذا ، أن الفترات التي تتوسط فترات أخرى تكون من نوع العصور المظلمة نسبياً ، وفي درجات متفاوتة من القوة والضعف — وهي فترات نعرف أنها حدثت بدليل وجود فراغ زمني يشير إليها في سجل أحداثنا التاريخية ، في حين توجد لدينا مخلفات عديدة ، تشير إلى تفكيرها وإنتاجها ، ولكنها فترات لا نجد فيها ما يوحى بالحيوة والقوة ، لأننا لا نستطيع أن نتمثل تفكيرها في عقليتنا . أما أن تصوير التاريخ تصويراً يقسمه إلى عصور مضيئة ومظلمة على هذه الصورة ، تصوير خاطئ ، مرده في الأصل إلى علم المؤرخ ببعض النواحي وجهله بالنواحي الأخرى ، فذلك أمر واضح تدل عليه الأشكال المختلفة التي رسمت بها هذه الصورة ، بواسطة مؤرخين مختلفين ، كما يدل عليه التفكير التاريخي للأجيال المختلفة .

ونفس هذا التقدير الخاطئ في صورة أبسط ، كان له أثره في التفكير التاريخي في القرن الثامن عشر ، وفي إرساء الأسس لنظرية التقدم على النحو الذي قُبِلَتْ به هذه العقيدة في القرن التاسع عشر . وحين قال « ڤولتير » إن كل تاريخ هو التاريخ الحديث[1] » وألا شيء يمكن أن يُعرَفَ معرفة حقيقية قبل نهاية القرن الخامس عشر أو حوالى ذلك الوقت ، قصد من ذلك

(1) Dictionnaire philosophique, art, "Histoire", Œuvres(1784), vol xli, p.45

شيئين فى نفس الوقت . . أولهما أن الأحداث التى سبقت العصر الحديث ، لا سبيل إلى معرفتها ، وثانيهما أن الأحداث التى سبقت هـذا العصر غير خليقة بالمعرفة . . وهذان الشيئان معناهما شىء واحد — ذلك أن عجزه عن كتابة التاريخ الحقيقى ، استناداً إلى وثائق العالم القديم والعصور الوسطى ، كان مصدر اعتقاده أن هذه العصور كانت مظلمة ووحشية . . لقد كانت فكرة التاريخ ، بوصفها تقدماً سرى بالبشرية من العصور البدائية حتى العصر الحديث ، بالنسبة لهؤلاء الذين آمنوا بها — نتيجة لشىء واحد ، هو أن تفكيرهم التاريخى كان محدوداً بالماضى القريب .

وإذن تكون العقيدة القديمة ، فى وجود خيط تقدمى تاريخى واحد ، انتهى بالبشرية إلى هذا الحاضر . وكذلك العقيدة الحديثة التى تقول بوجود دورات تاريخية ، أى تقدم متعدد النواحى انتهى بالبشرية إلى « عصور عظيمة » ثم إلى الانهيار ، إن هى إلا مجرد صور أضفاها جهل المؤرخ على سجل الماضى . ولكن لو أننا صرفنا النظر عن هذه المعتقدات ، ألا توجد أسس أخرى غير هذه لفكرة التقدم ؟ لقد رأينا أن هناك شرطاً واحداً ، نستطيع استناداً إليه ، أن نقول إن هذه الفكرة تُعَبِّر عن (فكرة) حقيقية ، بحيث لا تكون شعوراً أعمى ، أو مجرد حالة من حالات الجهل . هذا الشرط هو أن الشخص الذى يستعمل الكلمة ، لا بد أن يستعملها فى سياق المقارنة بين فترتين تاريخيتين ، أو بين أسلوبين من أساليب الحياة يستطيع أن يفهم كل أسلوب منهما فهماً تاريخياً ، بمعنى أن يتوفر له الوجدان الكافى والتقدير العميق ، اللازمان لاستساغته أحداثهما وتصوير حقائقهما لنفسه . . يجب أن يقنع نفسه وقراءه بعدم وجود غشاوة فى عقله ، أو نقص فى تعليمه ، يحولان بينه وبين أن يتمثل فترة منهما ، أو يصوِّرها لنفسه تصويراً يختلف فى حالة عنه فى أخرى . وإذا ما استوفى هذا الشرط ، كان له الحق إذن فى أن يتساءل : هل كان التغيير من الفترة الأولى إلى الثانية من قبيل النجاح ؟

ولكن حين يتساءل عن هذا ، ما هو الشيء الذى يقصد إليه بالتحديد ؟ واضح هنا ، أنه لا يتساءل عما إذا كان أسلوب الحياة الثانى أقرب إلى أسلوب الحياة الذى يرتضيه لنفسه : إنه حين يتمثل الحقائق الخاصة بأحد هذين الأسلوبين فى تفكيره ، يكون حينئذ قد قبل هذا الأسلوب باعتباره وضعاً من الأوضاع التى يحكم عليها ، استناداً إلى المعايير الخاصة به ، أى باعتبار هذا الوضع لوناً من ألوان الحياة له مشكلات ، وتقاس قيمته بمقدار ما أصاب من نجاح فى حل هذه المشاكل لا مشكلات أخرى غيرها . ولا هو يفترض فى هذه الحالة أن هذين اللونين المختلفين من الحياة كانا من قبيل المحاولات التى استهدفت تحقيق هدف واحد ، ولا هو يتساءل ، هل كان اللون الثانى أقدر على خدمة الهدف من اللون الأول . مثال ذلك أن « باخ » Bach لم يحاول أن يكتب كما كتب « بيتهوفن » ، ثم أخفق فى محاولته ، ولم تكن أثينا محاولة لتقليد روما ، لم تنجح نسبياً . وأفلاطون هو أفلاطون ، لا أرسطو غير مكتمل النضوج .

الواقع أن السؤال هنا ينصرف إلى شيء جوهرى واحد . لو أن الفكر فى مرحلته الأولى ، وبعد حله للمشكلات المبدئية التى اكتنفت هذه المرحلة ، قد اصطدم فى سياق حله لهذه المشكلات ، بضروب من المشكلات الأخرى التى تصرعه . وإذا استطاع الفكر ، فى مرحلته الثانية ، حل هذه المشكلات الأخرى من دون أن يفقد سيطرته على حل المشكلات الأولى ، بحيث ينجم عن هذا [التطور الفكرى] كسب لا يقترن بخسارة فى الناحية الأخرى ، فلا جدال فى أن هناك تقدماً . ولا محل للقول بأن تقدماً ، يمكن أن يحرز استناداً إلى أسس أخرى . فإذا قيل بحدوث أية خسارة فى هذه الحالة ، كانت المشكلة الخاصة بميزان الخسائر والأرباح عسيرة الحل .

ونستطيع قياساً إلى هذا التعريف أن نتبين سخف التساؤل ، عما إذا كانت فترة تاريخية بأكملها ، تشير إلى ضرب من التقدم قياساً إلى فترة تاريخية

أخرى سابقة لها . إذ الواقع هو أن المؤرخ لا يستطيع إطلاقاً ، تقدير فترة تاريخية بأكملها ، والسبب فى ذلك هو أن نواحى كثيرة من الحياة التى تخللت هذه الفترة قد لا توجد لديه مصادر تاريخية عنها ، أو قد توجد عنها مصادر يعجز عن تفسيرها . فنحن لا نستطيع على سبيل المثال ، أن نعرف ألوان الموسيقى التى استمتع بها أو طرب لها الإغريق ، ولو أننا نعرف أنهم قدّروا الموسيقى تقديراً كبيراً . لا توجد لدينا مادة تاريخية كافية . ونجد من ناحية أخرى أننا بالرغم من وفرة المادة التاريخية عن الديانة الرومانية ، إلا أن درايتنا بشئون الدين ، ليست من النوع الذى يؤهلنا لتصوير الفكرة الدينية بالشكل الذى أحلوها به من أفئدتهم . لا بد فى مثل هذه الأحوال من انتقاء بعض نواحى الحياة وقصر البحث عن التقدم فى حدودها .

والآن هل نستطيع أن نتكلم عن التقدم فى السعادة ، وأسباب الراحة المادية أو القناعة النفسية ؟ واضح أننا لا نستطيع ذلك . تفصيل ذلك أن أساليب الحياة المختلفة لا تختلف عن بعضها البعض فى شيء أكثر وضوحاً من هذه الفروق التى نلمسها بين الأشياء التى تعود الناس الاستمتاع بها ، والظروف التى أورثتهم الاستقرار المادى ، وما استطاعوا تحقيقه لأنفسهم من أسباب القناعة النفسية . إن المشكلة التى تتعلق بأسباب الاستقرار المادى فى حياة الكوخ التى ألفتها العصور الوسطى ، تختلف اختلافاً كبيراً عن مشكلة الراحة المادية فى مساكن العمال فى العصر الحديث ، إلى حد تتعذر معه المقارنة بينهما : إن الحياة السعيدة التى يحياها الرجل ذو الثراء الطائل ، لا تستتبعها سعادة الفلاح .

كذلك لا معنى للتساؤل عما إذا كان هناك تقدم يحدث فى عالم الفن ؛ فليست مشكلة الفنان ، الذى يلتزم المقاييس الفنية ، هى أن ينتج نفس الإنتاج الذى أنتجه الفنان الذى سبقه ، ثم يستأنف جهوده لينتج شيئاً آخر عجز عنه سلفه . . هناك تطور لا تقدم فى عالم الفن : نعم يحدث فى عمليات النشاط الفنى

أن يتعلم إنسان عن آخر كما يتعلم « تيتان » عن « بليني » ، وكما يتعلم « بيتهوفن » عن « موزارت » وهكذا : ولكن مشكلة الفن نفسها لا تتعلق بإتقان هذه العمليات الفنية ، وإنما تتعلق باستخدامها ابتغاء التعبير عن عاطفة تجيش بصدر الفنان ، وإبراز هذه العاطفة في صورة تحمل طابع التأمل أو التفكير ، ونجد نتيجة لذلك أن كل إنتاج فني جديد ، هو حل لمشكلة جديدة ، لم تأت نتيجة لإنتاج فني سابق ، وإنما أتت نتيجة لعاطفة في نفس الفنان يعوزها التعبير عنها (أو يعوزها المدلول[1] الفكري الذي يفسرها) : الواقع أن إنتاج الفنان قد يصيب أو يخطئ ، إلى الحد الذي يستطيع عنده أن يحسن أو يسيء حل هذه المشاكل ، ولكن العلاقة بين إنتاج فني ضخم قيم ، وآخر ضعيف أو هزيل ، ليست علاقة تاريخية ، لأن المشاكل هنا تنشأ نتيجة الفيض من المشاعر التي لا تعرف التفكير ، وهو فيض لا يعبر عن عملية تاريخية .

ونجد في معنى من المعاني ، أنه لا يوجد تقدم في عالم الأخلاق : تفصيل ذلك أن الحياة التي تقوم على الأخلاق ، لا تعتمد على تطور المعايير الأخلاقية ، وإنما تعتمد على تطبيق هذه المعايير في نطاق مشكلات السلوك الفردي ، وهي مشكلات مثلها كمثل مشكلات الفن ، تأتي إلى حد كبير نتيجة لدوافع غريزية لا تعرف التفكير : إن حياتنا الأخلاقية في مراحل نشاطها ، تخضع لرغباتنا التي تتعاقب عليها ، وبالرغم من أن هذه الرغبات تتغير ، إلا أن التغيير هنا غير تاريخي ، إن مصدر هذه الرغبات هو طبيعتنا الحيوانية ، وبالرغم من أن هذه الطبيعة تتغير من الشباب إلى الشيخوخة ، أو تتغير تبعاً لمختلف الشعوب والأجواء ، إلا أن هذه التغيرات كلها جزء من عملية الطبيعة وليست جزءا من التاريخ .

ومع ذلك فهناك ، أو قد يكون هناك تقدم أخلاقي بمعنى آخر : ذلك

---

(١) جملة تفسيرية للعبارة الواردة .

أن شطراً من حياتنا الأخلاقية ، ينصرف إلى مواجهة مشكلات لا تنبثق من طبيعتنا الحيوانية ، وإنما تأتى نتيجة لأوضاعنا الاجتماعية ، وهذه أوضاع تاريخية تخلق مشكلات اجتماعية ، طالما قصد بها التعبير عن مُثل عليا أخلاقية فقط : فالرجل الذى يسأل نفسه عما إذا كان ينبغى عليه أن يتطوع فى حرب من أجل بلاده ، لا يقول ذلك لخوف شخصى يحتدم بين جوانبه ، يقعد به عن واجب الدفاع ، ولكن يكون فى صراع بين القوى الأخلاقية التى تتمثل فى وضع من الأوضاع هو الدولة ، والقوى الأخرى التى لا تقل عنها أهمية أو واقعية وهى القوى التى تتمثل فى السلم الدولى والعلاقات الدولية ، لا المثل الأعلى المتضمن فى هذه العلاقات وحده : ومثل هذا يقال عن مشكلة الطلاق التى لا تأتى نتيجة للنزوات التى تعبث بالرغبات الجنسية ، وإنما تأتى نتيجة لصراع لم ينته ، بين المثل الأعلى الخالق لنظام الزواج من واحدة ، والشرور الأخلاقية التى تترتب على هـذا المثل ، حين يطبق تطبيقاً لا هوادة فيه ولا استثناء . والسبيل إلى حل مشكلة الحرب أو الطلاق ممكن عن طريق واحد ، هو ابتكار « أنظمة » جديدة تعترف بكل ما تفرضه الدولة من معايير أخلاقية أو ما يفرضه نظام الزواج من واحدة ــ أنظمة تستوفى هذه « المعايير » دون إجحاف بحق المطالب أو الالتزامات التى فرضتها الأنظمة القديمة ، باعتبارها حقيقة تاريخية .

ويبدو نفس هذا المظهر الثنائى فى الحياة الاقتصادية : فمتى انصرفت هذه الحياة إلى توفير الوسيلة التى تكفل إشباع شهوات موقوتة لم تأت نتيجة لبيئتنا التاريخية ، ولكن مبعثها طبيعتنا الحيوانية بما طبعت عليه من رغبات كانت بمعزل عن التقدم : مثل هذا هو التقدم الذى يقترن بالسعادة أو الراحة أو القناعة المادية ، وهو الأمر المستحيل على نحو ما قدرنا : ولكن ليست مطالبنا كلها من نوع المطالب التى تستهدف إشباع رغباتنا الحيوانية . فأنا حين أطالب بنظام الإيداع والاستثمار الذى أستطيع أن أودع فيه ما اقتصده

من مال ، أستعين به على الشيخوخة ، لا أسعى بذلك وراء إشباع رغبة حيوانية ، إذ الواقع هو أن مرد هذا المطالب إلى نظام اقتصادى فردى ، لا محل فيه لكفالة الشيوخ عن طريق قانون تسنه الدولة ، أو عن طريق إجراء تقليدى من جانب الأسرة ، ولكن عن طريق ما يدخره الفرد نتيجة لجهوده ، وعن طريق ما يفرض من فائدة معينة تجبى على رأس المال : لقد استطاع هذا النظام حل عدد كبير من المشاكل ، ومن هنا كانت له قيمته الاقتصادية ، ولكنه أثار عدداً آخر من المشاكل لم يستطع حتى الآن حلها . فإذا قيل بأن ثمة نظاماً اقتصادياً خيراً منه — نظاما لو استبدل به لكان معناه التقدم الاقتصادى — لكان نظاماً يكفل حل نفس هذه المشكلات التى كفل حلها رأس المال الفردى ، بالإضافة إلى حل هذه المشكلات الجديدة أيضاً .

وتصدق نفس هذه الاعتبارات على السياسة والاقتصاد ، ولا حاجة بى هنا إلى تفصيل تطبيقها فى هذين النطاقين : أما فى العلم والفلسفة والدين فالأمر يختلف عن هذا ، إذ الذى يحدث هنا لو صدق تقديرى ، هو أن المشكلة التى تتعلق بطبيعتنا الحيوانية وإشباع مطالبها ، مشكلة لا وجود لها . إن المشكلة هنا واحدة لا ثنائية فيها .

تفصيل ذلك أن التقدم العلمى ، يتضمن استبدال نظرية بأخرى ، بحيث تستطيع النظرية الجديدة تفسير كل ظاهرة استطاعت النظرية الأولى تفسيرها ، بالإضافة إلى قدرتها على تفسير ألوان أو أنواع من الأحداث أو « الظواهر » ، كان يجب على النظرية الأولى تفسيرها ولكنها أخفقت ، وأستطيع هنا أن أضرب المثل على ذلك بنظرية « داروين » فى « أصل الأنواع » فنظرية « أنواع معينة » كانت كفيلة بتفسير الأنواع الطبيعية التى احتفظت بطابعها نسبياً إلى الحد الذى استطاعت أن تعيه ذاكرة الإنسان ، ولكن كان يجب على هذه النظرية ، أن تصدق على التطورات التى شاهدتها العصور الجيولوجية ، والتى لم تتسع لها ذاكرة الإنسان ، ثم هى فى نفس الوقت عجزت عن تفسير

ألوان من الحيوان والنبات تحكَّم فى إثباتها وإنتاجها الإنسان من مختلف السلالات . الواقع أن « داروين » عرض نظرية اكتسبت قيمتها على أساس أنها أخضعت هذه العناصر الثلاثة لفكرة واحدة ، ولا حاجة بى هنا إلى اقتباس العلاقة المعروفة الآن بين قانون الجاذبية «لنيوتن»، وقانون « أينشتين » ، أو العلاقة بين النظريات الخاصة والعامة للنسبية . بل يبدو أن أهمية العلم فيما له علاقة بفكرة التقدم هذه ، تتركز حول هذا المثل باعتباره أبسط الأمثلة وأوضحها دلالة على أن التقدم حقيقة نستطيع التدليل على صدقها . ونجد لهذا السبب ، أن هؤلاء الذين يؤمنون إيماناً شديداً بفكرة التقدم ، قد تعودوا الإشارة إلى تقدم العلم بوصفه أبسط الأدلة على وجود مثل هذا التقدم فعلا ، كما أن أملهم فى تقدم تصيبه الدراسات الأخرى ، كان يرتكز على أمل فى السيطرة المطلقة للعلم على ضروب النشاط فى الحياة الإنسانية كلها ، ولكن العلم يسيطر ، بل يستطيع أن يسيطر فى دائرة اختصاصه فقط . وألوان النشاط الأخرى التى لا تستطيع التقدم (كالفن مثلا) لا يمكن أن تتقدم عن طريق إخضاعها لقوانين العلم ، مهما يكن أسلوب هذا الإخضاع ، فى حين أن الدراسات التى تستطيع أن تستجيب لهذه الفكرة ، يجب أن تتقدم وفق ما تبتكر من أساليب تكفل لها تحسين إنتاجها .

وكذلك تتقدم الفلسفة متى استطاعت عند مرحلة من مراحل تطورها ، أن تكفل حل المشكلات التى قصرت عن حلها فى المرحلة السابقة على هذا التطور ، من دون أن تفقد قدرتها على حل المشكلات القديمة ، التى استطاعت حلها فعلا . وهو حكم لا علاقة له بأى هاتين المرحلتين ، حدثت فى حياة فيلسوف واحد بالذات ، أو أنهما يتمثلان فى إنتاج أناس مختلفين . فلنفترض صدق ما تبينه « أفلاطون » من ضرورة وجود صور موضوعية أبدية — تلك هى عالم المثل أو فكرة الخير الأسمى — بالإضافة إلى صورة ذاتية أبدية — تلك هى الروح ممثلة فى وظيفتها الثنائية ، كأن تكون هى مصدر المعرفة

والحركة ، وأن هذه هى حلول المشكلات التى خلّفها له من جاء قبله . ولكنه بالرغم من ذلك الكشف ، قد عجز عن تبيان العلاقة التى تربط بين هذين العنصرين الذاتى والموضوعى . . ثم فلنفترض أن « أرسطو » قد تبين أن هذه العلاقة بين العنصرين على النحو الذى وضحه « أفلاطون » ، أو على النحو الذى تبينه هو شخصياً ، طوال مرانه على تعاليم « أفلاطون » ، يمكن أن تحل على أساس التفكير بأن هذين العنصرين هما فى الحقيقة عنصر واحد لا فرق بينهما — تفكير يذهب إلى أن العقل البحت هو وموضوعه شىء واحد ، وأن معرفته بهذا الموضوع ، إن هى إلا معرفته بذاته وجوهره . سنقول إذن ، إن فلسفة « أرسطو » إلى هذا الحد (وهو حكم لا يصدق على الاعتبارات الأخرى) قد أحرزت تقدماً لم تنله على يد « أفلاطون » ، بشرط ألا تكون هذه الخطوة الجديدة قد ضحت بشىء من إنتاج « أفلاطون » فيما يختص بنظريته فى المثل ونظريته عن الروح ؛

وقد يحدث التقدم فى الدين على نفس هذه الأسس ، فلو أن المسيحية من دون أدنى مساس برسالة اليهودية فيما أتت به ، من وحدانية الله وأنه إله واحد قادر جبار ، وأنه العظيم المتعال ، قياساً إلى ضآلة الإنسان ، وأنه بذلك يفرض مشيئته التى لا حد لها على الإنسان — لو أنها استطاعت أن تصل بين الله والإنسان عن طريق التفكير بأن الله قد استحال إلى إنسان ، لعلنا بذلك نجد الطريق إلى الله ، لكان معنى هذا تقدماً ، بل هو تقدم خطير فى تاريخ الوعى الدينى .

فالتقدم ممكن فى مثل هذه المعانى ومثل هذه الحالات ، فإذا تساءلنا عما إذا كان قد حدث حقيقة ، وعن الكيفية التى حدث بها ، والأزمة التى حدث فيها ، والأساليب التى جرى عليها ، فالإجابة عن هذه الأسئلة كلها من اختصاص الفكر التاريخى ؛ ولكن بقيت هناك مهمة أخرى على عاتق التفكير التاريخى ، وهى أن يخلق هذا التقدم بنفسه : إذ الواقع هو أن

التقدم ليس بمجرد حقيقة يكشف عنها التفكير التاريخي ، ولا سبيل إلى استحداثه إطلاقاً ، إلا عن طريق الفكر التاريخي .

والسبب في ذلك هو أن التقدم في الأحوال (عادية كانت أو نادرة) التي يحدث فيها ، إنما يأتي عن طريق واحد فقط — هو أن يحتفظ العقل في مرحلة معينة بما حصل عليه في المرحلة التي سبقتها . . فالمرحلتان متصلتان ، لا عن طريق التوالي فحسب ، ولكن عن طريق الاستمرار وهو استمرار ذو طابع خاص .. فلو قلنا بأن « أينشتين » قد أحرز تقدماً لم يحرزه « نيوتن » ، فالحقيقة هي أنه أحرزه عن طريق معرفته لفكرة « نيوتن » واحتفاظه بها في نسيج فكرته ، بمعنى أنه كان على بيّنة من مشكلات « نيوتن » ، وكيف توصل هذا إلى حلها ، فما أن تبين أوجه الصدق في هذه الحلول حتى عمد إلى استخلاصها من أخطاء وقع فيها « نيوتن » ، حالت بينه وبين الاستمرار في الحل ، ثم ضمنها في نظريته بعد تنقيحها من الخطأ . . لا جدال في أنه كان يستطيع ذلك حتى ولو لم يقرأ لنفسه الأصول التي كتبها « نيوتن » ، ولكنه ما كان ليستطيع ذلك ، من دون علم بنظرية « نيوتن » نقلا عن إنسان آخر : لذلك نجد أن « نيوتن » في مثل هذا السياق ، لا يمثل « إنساناً » ، وإنما يمثل نظرية كانت لها سيطرتها في مرحلة معينة من مراحل الفكر العلمي : ومقدرة « أينشتين » على إحراز تقدم في هذه النظرية لم يحرزه سالفه ، مقيسة بقدرته على فهم نظرية « نيوتن » بوصفها حقيقة في تاريخ العلم . . معنى ذلك أن « نيوتن » يعيش ، في (تفكير) « أينشتين » في أسلوب شبيه بذلك الأسلوب الذي تستوعب به عقلية المؤرخ ، أي نوع من أحداث الماضي وتجاربه ، كنوع من تجارب الماضي — باعتباره نقطة البدء لهذا التطور الذي يعنى به المؤرخ — ولكنه يتمثلها الآن وفي هذا المكان ، بالإضافة إلى ما تفيض به هذه التجارب من معان جديدة ، بعضها إنشائي أو إيجابي والبعض الآخر نقدي أو سلبي .

ومثل هذا يقال بصدد أى لون من ألوان التقدم . فلو أردنا إلغاء الرأسمالية أو الحرب ، لا بقصد تحطيم هذين النظامين فقط ، ولكن بقصد استبدالهما بما هو خير منهما ، لتحتم علينا أن نبتدئ بفهم حقيقتهما . بالنظر إلى ماهية هذه المشكلات التى استطاع التغلب عليها نظامنا الاقتصادى أو الدولى ، وكيف أن حل هذه المشكلات يتصل بالمشكلات الأخرى التى لم يستطع حلها هذا النظام . وفهمنا لهذا النظام الذى نحاول استبداله بغيره ، أمر ينبغى أن نحتفظ به طوال عملية استبدال النظام بغيره ، باعتباره معرفة تنصرف إلى الماضى ، ولها أثرها فى تكييف وضعنا المستقبل الذى نريد تحقيقه لأنفسنا . وقد يكون من العسير علينا أن نفعل هذا . قد يكون مقتنا للوضع الذى نحاول القضاء عليه ، حجر عثرة فى سبيل فهمنا لحقيقته ، وقد نسرف فى إعجابنا به ، إلى الحد الذى يجعل من العسير علينا القضاء عليه ، ما لم يعمنا مثل هذا المقت له : ولكن لو صح هذا ، لألفينا أنفسنا مرة أخرى أمام ظاهرة طالما تكررت فى الماضى — تلك هى التغيير الذى يكون بمعزل عن التقدم : حينئذ سيستبد بنا القلق ، فنفقد سيطرتنا على مجموعة من المشكلات فى الوقت الذى نحاول فيه أن نرسم الحلول لمجموعة أخرى — ويجب علينا حينئذ أن نكون على بينة من أنه لا يوجد قانون طبيعى يشفق علينا من تبعات ما انسقنا إليه من جهل .

فهرس أبجـــدى

(ن)

(هـ)

(و)

(لا)

(ى)

القـــاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٦٩٨